

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DIZERTAČNÁ PRÁCA

Slavoj Žižek a kritika ideológie
Slavoj Žižek and the critique of ideology
Peter Takáč

Školiteľ:	doc. Mgr. Michael Hauser, Ph.D.
Študijný program:	Filozofia
Študijný odbor:	Filozofia

Prehlasujem, že som dizertačnú prácu na tému Slavoj Žižek a kritika ideológie vypracoval pod vedením školiteľa samostatne za použitia v práci uvedených prameňov a literatúry. Ďalej prehlasujem, že táto práca nebola využitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

Košice, 15. 1. 2021

.....

podpis

Ďakujem školiteľovi doc. Michaelovi Hauserovi za cenné rady, pripomienky a poznámky k mojej dizertačnej práci. Ďakujem Janovi Rumanovi za pomoc pri zorganizovaní košickej konferencie k dielu Slavoj Žižek a jeho záujem o moje texty. V neposlednom rade sa chcem poďakovať svojim rodičom za ich neustálu podporu a za to, že mi na začiatku môjho štúdia dali možnosť venovať sa niečomu tak nepraktickému ako je filozofická teória.

ABSTRAKT

Cieľom dizertačnej je prostredníctvom diela Slavoj Žižeka analyzovať súčasnú formu ideológie. Chceme ňou odpovedať na otázku – vyplývajúcu z rozšírenej predstavy o konci ideológie – čomu dnes ľudia veria. Inak povedané, čím sa riadime, alebo čo rešpektujeme, ak sa tvrdí, že neveríme ničomu. Rozpad komunistického projektu v štátoch východného bloku priniesol dobu nedôvery voči veľkým rozprávaniu a utopickým projektom. Rozšírená podoba ideológie, ktorou je liberálna demokracia naviac dáva každému jednotlivcovi na výber zvoliť si vlastný spôsob života a na výber široké spektrum strán rozličného politického zamerania. Na kritickú analýzu tohto predpokladu a súčasnej podoby ideológie nachádzame odpovede v diele Slavoj Žižeka, ktorý sa týmito otázkami venuje prakticky od konca studenej vojny. V prvej časti práce predstavujeme marxistickú tradíciu kritiky ideológie – jej podoby a postrehy, ktoré v tejto oblasti priniesla. V druhej časti sa venujeme Žižekovmu prínosu k téme, pričom ozrejmujeme pojmy Symbolična a veľkého Druhého, predstavujúce súčasné formy nevedomej a praktizovanej kolektívnej činnosti. Prostredníctvom nich demonštrujeme vplyv dominantnej formy ideológie na obyvateľstvo a ich prepojenie na moc. Subjekty nepotrebujú veriť v to, čo sa im hovorí, stačí, že to opakujú alebo zdieľajú vo svojich slovách a činoch. Žižekovo dielo prezentujeme v konfrontácii s tézami F. Fukuyamu, H. Arendtovej či E. Laclau, týkajúcich sa fungovania ideológie.

KLÚČOVÉ SLOVÁ

Ideológia – Viera – Veľký Druhý – Symbolično – Idol – Fetiš

ABSTRAKT

Cílem práce je analyzovat současnou formu ideologie prostřednictvím práce Slavojе Žižka. Její cílem je odpovědět na otázku - vyplývající z rozšířeného pojetí konce ideologie - v co dnes lidé věří. Jinými slovy, čím se řídíme nebo co respektujeme, když se říká, že v nic nevěříme? Pád komunistického projektu ve východním bloku přinesl období nedůvěry vůči velkým vyprávěním a utopickým projektům. Navíc rozšířená forma ideologie, kterou v současnosti je liberální demokracie, umožňuje každému jednotlivci zvolit si vlastní způsob života a vybrat mezi širokou škálou stran s různým politickým zaměřením. Odpovědi na kritickou analýzu tohoto předpokladu a současnou podobu ideologie nacházíme v práci Slavojе Žižka, který se těmito otázkami zabývá od konce studené války. První část práce představuje marxistickou tradici kritiky ideologie - její formy a postřehy, které do této oblasti vnesla. Druhá část pojednává o Žižkově příspěvku k témě, kde ozřejmujeme koncepty Symblična a velkého Druhého, představujících současné formy nevědomé a praktizované kolektivní činnosti. Prostřednictvím nich je demonstrován vliv dominantní formy ideologie na populaci a její připojení k moci. Subjekty nemusí věřit tomu, co jim bylo řečeno, stačí, že to opakují nebo sdílejí prostřednictvím svých slov a činů. Žižkova práce je uvedena v konfrontaci s tezemi F. Fukuyamy, H. Arendtové nebo E. Laclaua, kteří se také zabývají fungováním ideologie.

KLÍČOVÁ SLOVA

Ideologie – Víra – Velký Druhý – Symblično – Idol – Fetiš

ABSTRACT

The goal of the thesis is to analyze the contemporary form of ideology through the work of Slavoj Žižek. It aims to answer the question - resulting from the widespread notion of the end of ideology - what do people believe in nowadays. In other words, what do we follow or what do we respect if it is said that we do not believe in anything? The collapse of the communist project in the Eastern bloc brought a period of distrust towards grand narratives and utopian projects. In addition, the widespread form of ideology, which currently has been liberal democracy, allows each individual to choose their own way of life and among a wide range of parties with different political orientations. The answers to the critical analysis of this assumption and the current form of ideology are found in the work of Slavoj Žižek, who has been dealing with these questions since the end of the Cold War. The first part of the thesis presents the Marxist tradition of critique of ideology - its forms and observations it brought into this area. The second part deals with Žižek's contribution to the topics while clarifying the concepts of the Symbolic and the Big Other, representing the current forms of the unconscious and practiced collective activity. The influence of the dominant form of ideology on the population and their connection to power are demonstrated through them. Subjects do not need to believe in what they are told, it is enough to repeat it or share it through their words and actions. Žižek's work is presented in confrontation with the theses of F. Fukuyama, H. Arendt or E. Laclau, also examining the functioning of ideology.

KEY WORDS

Ideology – Belief – Big Other – Symbolic – Idol – Fetish

Obsah

Úvod.....	9
ČASŤ PRVÁ. MARXISTICKÁ TEÓRIA IDEOLÓGIE	
1. Úvod do teórie ideológie.....	12
2. Ideológia alebo utópia.....	13
3. Reprezentatívna alebo konštitutívna funkcia ideológie.....	20
4. Kritika poznávacích foriem.....	25
4.1 Idolatria.....	28
4.1.1 Marxova kritika ideológie.....	32
4.2 Fetišizmus.....	36
4.2.1 Marxov tovarový fetišizmus.....	37
5. Kritika praktickej činnosti.....	41
5.1 Spredmetnená činnosť.....	44
5.2 Pudové motivácie.....	47
ČASŤ DRUHÁ. ŽIŽEK A PROBLÉM IDEOLÓGIE V POSTIDEOLOGICKEJ DOBE	
6. Koniec dejín - koniec ideológie?.....	53
7. Východiská Žižekovej kritiky.....	57
8. Viera.....	62
8.1 Ochrana proti pravde.....	65
8.2 Viera prostredníctvom druhých.....	68
9. Uväznenosť v jazyku.....	70
9.1 Podsúvanie významov.....	76
9.2 Nenútenosť.....	80
10. Uzavreté systémy.....	84
10.1 Alternatíva ako hrozba (totalitarizmus).....	87

10.2 Demokracia ako kolektívna ilúzia (veľký Druhý).....	91
11. Rozpor v ideológii ako možnosť jej prekonania.....	96
11.1 Identifikácia s vylúčenými.....	98
11.2 Redefinovanie významov.....	101
12. Zánik symbolickej účinnosti?.....	103
12.1 Nalomenie kolektívnej viery.....	107
12.2 Populizmus.....	110
Záver.....	113
Zoznam použitej literatúry.....	117

Úvod

Predkladaná práca z oblasti politickej filozofie si kladie za cieľ prostredníctvom diela Slavoj Žižeka analytickým spôsobom preskúmať súčasnú formu ideológie. Ústredná otázka, ktorú si v nej kladieme, znie: Čomu dnes veríme? Inými slovami: Čomu veríme v dobe po konci veľkých ideológií, v ére, ktorá zvykne byť nazývaná aj ako koniec dejín? Je ešte možné hovoriť o ideológii, ak sa ľudia správajú cynicky a majú odstup od všetkých veľkých ideí, s ktorými sa kedysi stotožňovali? V zodpovedaní týchto otázok nám slúži filozofická interpretácia diela svetoznámeho slovinského filozofa Slavoj Žižeka, ktorý sa otázke ideológie a jej kritike intenzívne venuje už tridsať rokov.¹ Svoje poňatie ideológie a početné intervencie do tejto témy rozvíja vo viac ako 40 publikáciách. Opiera sa pri tom o pomerne komplikovaný kategoriálny aparát lacanovskej psychoanalýzy, ktorý sme sa pre potreby nášho skúmania rozhodli zrozumiteľným spôsobom priblížiť. Cieľom bolo predstaviť Žižekov kriticko-filozofický prístup k téme a bližšie rozanalyzovať pojmy, s ktorými v tejto súvislosti pracuje, ako sú viera, jazyk a symbolický poriadok.

Práca je rozdelená do dvoch častí – *Marxistická teória ideológie* a *Žižek a problém ideológie v postideologickej dobe*, ktoré je možné čítať aj samostatne. Prvá časť predstavuje uvedenie do témy a rámcové predstavenie doterajšieho výskumu v oblasti marxistickej teórie, z ktorej Žižek pri skúmaní ideológie vychádza. Načrtávame v nej otázky a dilemy viažúce sa na skúmanie ideológie, ako aj vývoj konceptov týkajúcich sa témy. V druhej časti sa venujeme špecifickému prínosu Slavoj Žižeka k problému a jeho novému chápaniu v dobe označovanej ako koniec ideológií, resp. v tzv. postideologickej dobe. V zmenenej situácii je potrebné zodpovedať otázku: Čomu veria alebo čím sa riadia subjekty, keď - ako tvrdia - ničomu neveria, teda majú odstup voči veľkým ideám (sloboda, rovnosť, národ, Boh), ako aj inštitúciám (štát a jeho aparáty). Žižekovo skúmanie ideológie vnímame v nadväznosti na filozofickú tradíciu Karla Marxa a Sigmunda Freuda (ako i Louisa Althussera či Jacqua Lacana) a prostredníctvom polemiky s Francisom Fukuyamom, Hannah Arendtovou, či Ernestom Laclauom.

1 Jeho slávna kniha *The Sublime Object of Ideology*, v ktorej píše o ideológii, vyšla v roku 1989.

Prvá kapitola uvádza problém ideológie ako teoretický problém týkajúci sa vplyvu moci a mocenských vzťahov na vedomie a bytie subjektov a ich premenu. Druhá kapitola stavia ideológiu do základnej opozície voči utópií (resp. utópiám), ako politickému úsiliu prekonať dané mocenské vzťahy. Tretia kapitola rozdeľuje ideológiu do dvoch vetiev, podľa toho, či plní (zastupiteľskú) funkciu falošnej reprezentácie záujmov jednotlivých sociálnych skupín, alebo sa podieľa priamo na konštitúcii týchto záujmov. Vo štvrtej kapitole sa venujeme dvom druhom ideologických foriem – idolom a fetišom, prostredníctvom ktorých subjekty pristupujú ku skutočnosti. Kým pri idoloch (a idolatrii) sa nerovné sociálne vzťahy presúvajú na vonkajšiu abstraktnú vec, ktorá zakrýva ich rozpory; pri fetišoch (a fetišizme) ide o materiálne veci vplývajúce na chovanie subjektov, ako sú tovary alebo peniaze slúžiace ako zdroj obživy. V piatej kapitole poukazujeme na príbuznosť Marxovho tovarového fetišizmu s Freudovou analýzou nevedomia, fungujúcich na nevedomej rovine a unikajúcich vedomiu subjektu. V prvom prípade nerovné sociálne vzťahy nadobúdajú tovarovú formu a spredmetňujú sa, v druhom je snový materiál zhustený a presunutý do zjavného obsahu sna. Vedomie tak má dočinenia s už prepracovanými obsahmi a myšlienkami, takže mu skutočný stav vecí uniká.

Šiesta a úvodná kapitola druhej časti práce zasadzuje problém ideológie do zmeneného prostredia, vyplývajúceho z rozpadu socialistických režimov, do éry označovanej Fukuyamom ako koniec dejín. Koniec dejín sa týka aj konca ideológií, keďže podľa Fukuyamu ľudstvo našlo v liberálnej demokracii definitívnu podobu politického zriadenia. Na rozdiel od ostatných politických ideológií totiž podľa neho disponuje mechanizmami, ktoré dokážu reagovať na nespokojnosť nás. Siedma kapitola popisuje východiská Žižekovej teoretickej kritiky. Za jej hlavné zdroje považuje Marxovu analýzu tovarového fetišizmu a Freudovu analýzu sna, ktoré poukazujú na formy predporozumenia, vymykajúce sa uvedomovacej schopnosti subjektu. Po idolovom a fetišovom modeli ideológie, predstavených v prvej časti, prichádza Žižek so symbolickým modelom ideológie, postavenom na zdieľaných, ideologicky zafarbených významoch, ktoré nemusia jednotlivci subjektívne prijímať, iba zdieľať, čím sa však stávajú objektívnou súčasťou ich duchovného sveta. Ôsma kapitola popisuje princíp viery spočívajúcej v činnosti, nie v uvedomení alebo subjektívnom prístupe, takže pre ňu cynizmus a odstup od nej nepredstavuje prekážku. Takáto viera je založená na poprení vedenia a tvorí oporu nášho konania. Deviata

kapitola ukazuje, že podobný princíp funguje aj pri jazyku. Zdieľanie a šírenie zideologizovaných slov a s nimi spojených významov napomáha reprodukcii moci, a to bez potreby donútenia alebo cenzúry. Desiata kapitola poukazuje na to, že nielen naše konanie a vyjadrovanie sa je prepletené s ideológiou, ale týka sa aj nášho sebauvedomenia. Tým, že je naša identita previazaná s jazykom a rolami udeľovanými mocenským poriadkom, každá politická alternatíva je samotnými subjektami vnímaná ako ohrozenie ich vlastnej identity. Priestor pre alternatívy je prísne zúžený a vymedzený ideológiou. Subjekty nedokážu myslieť za dopredu vymedzené významy alternatívnych systémov a politických pojmov. Predposledná, jedenásta kapitola prezentuje možnosti, ako čeliť ideológii fungujúcej na symbolickej rovine, osobujúcej si vnútorný i vonkajší politický priestor subjektov. Jednou z možností je identifikácia s vylúčenými zo systému, teda nazeranie na symbolický poriadok z perspektívy tých, ktorí unikajú jeho pôsobeniu, ktorých nedokáže pomenovať a sú preň neviditeľní. Druhá možnosť je redefinícia existujúcich pojmov na základe významov, ktoré boli z verejného diskurzu vytlačené, no poskytujú možnosť nanovo ich zadefinovať a otvoriť diskusiu významom novým. Dvanásta kapitola sa zamýšľa nad úpadkom symbolickej účinnosti, ktorá sa prejavuje jednak nástupom nových protestných hnutí, nárastom populistických strán a v posledných rokoch taktiež režimov iliberálnej demokracie.

ČASŤ PRVÁ. MARXISTICKÁ TEÓRIA IDEOLÓGIE

1. Úvod do teórie ideológie

Téma ideológie je pre skúmanie z filozofického hľadiska zaujímavá preto, lebo sa zaoberá spôsobmi, akými funguje naše vedomie, ako sa vytvárajú subjekty a čo vplýva na ich konštitúciu. Od ostatných spôsobov skúmania týchto filozofických otázok sa odlišuje tým, že je úzko spätá so spoločenskou organizáciou **moci** a mocenskými vzťahmi. Preto, napríklad, Althusser v súvislosti s ideológiou nehovorí o ľudských bytostiach, ale o subjektoch, teda podriadených rolách, ktoré nám ukladá spoločnosť, prípadne Marx o triednom vedomí ako forme poznávania sveta cez sociálne postavenie, ktoré jedinec zastáva.

Podľa Görana Therborna je ideológia „médiom, cez ktoré operuje... vedomie a zmysluplnosť.“² Skúmanie alebo kritika ideológie by preto malo zahŕňať pomenovanie a systematickú analýzu vzorcov, ktorými ideológia transformuje našu subjektivitu a pohľad na svet okolo nás. Odhalenie fungovania ideológie si tým pádom vyžaduje poznať a zapojiť také špecifické praktiky, ktoré nie sú ideologické. Veda, filozofia, umenie či právo síce taktiež plnia ideologickú funkciu zakrývania alebo ospravedlňovania mocenských vzťahov v spoločnosti, no môžu pre tieto potreby poskytnúť cenný teoretický aparát. Napríklad práce Adama Smitha, Marxa, či Darwina predstavujú vedecké práce, ktoré možno skúmať, rozvíjať, kritizovať, no môžu operovať aj ako ideologické východiská ekonomického liberalizmu, vedeckého socializmu, či sociálneho darwinizmu, obhajujúce určité mocenské štruktúry alebo politické systémy. Ak na kritiku a analýzu ideológie použijeme iný pojmový aparát, nezaručuje to, že bude objektívny alebo že neposlúži inej ideológii. Ideológia totiž má tú vlastnosť, že ju dokážeme veľmi ľahko demaskovať u druhých, no máme ťažkosti s tým, zahliadnuť ju u nás samotných. Ako píše Terry Eagleton, ideológia je ako zápach z úst - vždy je to problém tých druhých, nikdy nie nás.³ Nedokážeme ju spozorovať u seba, pretože sa na seba nedokážeme pozrieť z odstupu, alebo, ako sa zvykne hovoriť, nedokážeme sa postaviť na svoje vlastné ramená. Môžeme byť po uši zapadnutí v ideologických predsudkoch, točiť sa v presvedčení o svojej pravde, no nebudeme sa

2 Therborn, G., *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, London 1980, s. 2.

3 Eagleton, T., *Ideology. An Introduction*, Verso, London-New York 1991, s. 2.

vedieť dostať z tohto močiara von tak, ako barón Prášil, ktorému sa to údajne podarilo vytiahnutím sa za vlasy.

Pojem ideológia býva spájaný s mnohými, dokonca navzájom si protirečiacimi významami – od všeobecnejších poňatí, podľa ktorých označuje sociálnu podmienenosť myslenia, až po konkrétnejšie poňatia, podľa ktorých má pomenúvať falošné idey podporujúce záujmy vládnucej triedy. Ako východisko môžeme pracovať s Eagletonovým opisom, podľa ktorého ideológia „[v]eľmi často označuje spôsoby, ktorými znaky, významy a hodnoty napomáhajú reprodukcii dominantnej sociálnej moci; no môže tiež odkazovať na každú významnú zhodu medzi diskurzom a politickými záujmami.“⁴ Ideológia vychádza zo snahy vyriešiť prostredníctvom myšlienok určité reálne sociálne rozpory prítomné v spoločnosti (mocenská, ekonomická nerovnosť). Pri skúmaní ideológie teda nejde iba o to, aký je obsah toho, čo bolo vyjadrené, ale aký to má dopad či vplyv na spoločenské vzťahy.

2. Ideológia alebo utópia

Je možné zaujať postoj, ktorý by stál mimo ideológie? Na demonštráciu tohto problému si vezmeme dielo Friedricha Nietzscheho, ktorého filozofia vychádzala z kritiky morálky a náboženstva, postavenej na potvrdzovaní všetkého, čo je životaschopné. Ako vieme, časti Nietzscheho diela poslúžili nacistom ako východiská k ospravedlneniu teórií rasovej nadradenosti, antisemitizmu a nacionalizmu. O toto zneužitie sa postarala jeho sestra Elisabeth, ktorá nacistickému vodcovi Adolfovi Hitlerovi sprostredkovala vybrané pasáže z jeho pozostalosti. Ak sa na jeho dielo pozrieme celistvejšie, uvidíme, že Nietzsche sa voči pangermanizmu, nacionalizmu a rasizmu, na ktorých bol nacizmus postavený, priamo vymedzuje.

V aforizme 377 z *Radostnej vedy* jednoznačne píše: „Nie sme však zďaleka dost’ “nemeckí”, ako sa dnes slovu “nemecký” bežne rozumie, aby sme sa zastávali nacionalizmu a rasové nenávisti, aby sme mohli mať potešenie z národnostného svrabu srdca a otravy krvi, kvôli ktorým sa teraz v Európe ohraničuje, uzatvára jeden národ pred druhým ako v karanténe. ... My bezdomovci sme ako “moderní ľudia” svojou rasou a pôvodom príliš rôznorodí a pomiešaní, a teda sotva v pokušení, aby sme sa

4 Tamže, s. 221.

zúčastňovali na tom klamnom rasovom sebaobdivovaní a nemravnosti, ktorá sa dnes v Nemecku vystavuje ako známka nemeckého zmýšľania a ktorý u národa s "historickým zmyslom" pôsobí dvojnásobne falošným a neslušným dojmom."⁵ Antisemitizmus a nacionalizmus radí Nietzsche aj v diele *Genealógia morálky* medzi morálku otrokov, považuje ich za niečo, čo nevychádza zo seba a vlastnej iniciatívy, ale čo na svoje potvrdenie potrebuje ešte niečo druhé. Vystupujú vždy iba podružne, v reakcii na niečo pôvodné: „Otrocká morálka potrebuje k svojmu vzniku zakaždým najprv nejaký svet naproti a mimo seba, potrebuje, povedané fyziologicky, vonkajšie podnety, aby vôbec mohla jednať, - jej akcia je od základu reakciou.“⁶ Ak vezmeme do úvahy, že nacisti boli motivovaní resentmentom voči židovskej potencii v oblasti spoločenských stykov, bohatstva, vzdelanosti, uvedomíme si, že boli zo svojej podstaty reaktívny fenomén otrockej morálky, viažúci sa na prítomnosť vonkajšieho nepriateľa. Pre tieto dôvody možno Nietzscheho len ťažko považovať za anticipátora nacizmu.

Ak odhliadneme od tohto vulgárneho ideologického zneužitia, môžeme si všimnúť, že jeho filozofia sníma zo sveta závoj falošných ilúzií a nepreniknuteľných presvedčení a snaží sa vnímať život bez sentimentálnych alebo patetických príkras. V spise *Mimo dobro a zlo* to opisuje nasledovne: „Život je bytostne prisvojovaním, zraňovaním, premáhaním cudzieho a slabšieho, potlačovaním, tvrdosťou, vnucovaním vlastných foriem, vteľovaním a prinajmenšom, pri najmiernejšom výraze – vykorisťovaním. ... "Vykorisťovanie" nepatrí k spoločnosti skazenej alebo nedokonalaj a primitívnej: patrí k podstate všetkého živého ako základná organická funkcia, je následkom vlastnej vôle k moci, ktorá je práve vôľou života.“⁷ Nietzsche volá po odhalení skutočných princípov odohrávajúcich sa na pozadí všetkých predstáv a ideálov. Pozoruje, že jediným kritériom a najvyšším právom stojacim nad všetkými nehmatateľnými princípmi je právo silnejšieho a to bez ohľadu konzekvencie, ktoré prináša. Všetky ostatné príčiny, ospravedlnenia a dôvody sú zakrývaním bytostne zneužívajúceho/vykorisťujúceho charakteru všetkého bytia. Pravidlá nielen fyzikálnych síl kozmu, ale aj človečenstva a živočíšstva, ktorými medzi sebou vychádzajú sú pravidlami súperenia a boja o to, kto z koho. Nietzsche tak chce skončiť z iluzórnymi koncepciami pridávajúcimi do predstáv o fungovaní sveta prebytočné prísady o vyšších ako zisťných princípoch riadiacich naše správanie. Predstavuje istú formu kritiky

5 Nietzsche, F., *Radostná veda*, Aurora, Praha 2001, s. 229.

6 Nietzsche, F., *Genealógia morálky*, Aurora, Praha 2002, s. 25.

7 Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 2003, s. 156-7.

ideológie – odhaľovania jalovosti vyšších motivácií človeka vo forme ich zborenia. Prečo sme teda po Nietzscheho útoku na hodnoty, náboženstvá a morálku nadobro neskoncovali s ideológiou?

Označenie vykorisťovania za jednu zo skutočných podôb bytia spochybňuje marxistickú kritiku ideológie. Ako si ukážeme ďalej, je tomu tak len zdanlivo. Vieme, že Marx považoval vykorisťovanie za sprievodný jav niektorých historických etáp, ktorý by mal s ich prekonaním vymiznúť. Z uvedeného pohľadu Nietzscheho filozofie však nemá zmysel prekonávať ideológiu, pretože kapitalistický produkčný spôsob, ktorý sa za ňou skrýva, iba odráža reálny stav vecí, poháňajúci všetko živé i neživé. Po prekonaní kapitalistického vykorisťovania by sme len prešli k jeho inej forme. Túto argumentačnú líniu sleduje i Raymond Aron vo svojich postrehoch ohľadom bývalého socialistického režimu. Pýta sa, či robotník prestáva byť vykorisťovaný len za základe toho, že pracuje pre kolektív, ak mu nie je dovolené štrajkovať, vyjednávať o mzde, či voliť si svojich odborárskych zástupcov tak, ako robotník pracujúci na súkromných produkčných prostriedkoch? Ak vykorisťovanie znamená nenechať sa žiadnym spôsobom (ani nepriamo) zneužívať a tiež sa zbaviť vplyvu druhých osôb, o ktorých sami nerozhodujeme, potom by závody v Sovietskom zväze nespĺňali definíciu opaku. Buď ju totiž spĺňajú v doslovnom význame, alebo v úzkom význame, ktorý je dostupný a presvedčivý len pre zasvätených.⁸

Z tejto perspektívy by sme marxizmus mohli demaskovať ako utópiu snažiacu sa prekonať daný stav za účelom vlastného získania moci. Takto by na problém ideológie nazerál Karl Mannheim, podľa ktorého možno ideológiu identifikovať na základe opozície voči utópii – koncepcii usilujúcej o jej prekonanie. „Pojem utopickosti určuje vždy vládnuca vrstva, ktorá je v neproblematickom súlade s terajším poriadkom bytia; pojem ideologickosti potom určuje vrstva, ktorá usiluje o vzostup...“⁹ Ideológie sa striedajú s utópiami, z ktorých sa následne stávajú nové ideológie, etablujúce moc a čakajúce na svoje prekonanie ďalšími súperiacimi svetonázormi. Tento názor v podstate zdieľal aj vodca ruskej revolúcie V. I. Lenin. Podľa neho existujú len dva druhy ideológie – tá, ktorá chce daný poriadok udržať a tá, ktorá ho chce prekonať, s malým rozdielom, že prvú spája s buržoázou a druhú so socialistickou ideológiou. „Strednej cesty tu niet (lebo ľudstvo neutvorilo nijakú „tretiu“ ideológiu a vôbec, v spoločnosti,

8 Aron, R., *The Opium of the Intellectuals*, W.W. Norton & Company, New York 1962, s. 110.

9 Mannheim, K., *Ideologie a utopie*, Archa, Bratislava 1991, s. 244

trieštenej triednymi protirečeniami, nikdy ani nemôže byť netriedna alebo nadtriedna ideológia). Preto každé zoslabovanie socialistickej ideológie, každý odklon od nej znamená súčasne posilnenie buržoáznej ideológie.¹⁰ Táto jednoduchá dichotómia ideológie a utópie ponúka nástroj pre odhalenie ideológie. Ak sa na akúkoľvek koncepciu pozrieme z pohľadu zachovania alebo prekonania daného poriadku, vieme ju zaradiť medzi alebo mimo ideológiu. Aj zdanlivo nezávislé koncepcie či opisy stavu, v ktorom sa spoločnosť nachádza, možno podľa tohto kľúča identifikovať ako slúžiace ideologickým účelom. Malá snaha zlepšovať pomery v spoločnosti namiesto ich radikálnej premeny je vo svojej podstate ideologická práve preto, že stojí na predpoklade udržania daných mocenských konfigurácií. Je teda veľmi ťažké vystúpiť z totality svojho vlastného svetonázoru.

Svetonázory, ktoré ašpirujú na úplný opis reality, relativizuje Mannheim prostredníctvom ich vzájomného porovnania a kategorizácie vo vzťahu k dejinám. Konzervativizmus a liberalizmus nechcú transcendovať dané bytie. Zatiaľ čo konzervativizmus je postojom realizovanej utópie (ktorá našla naplnenie minulosti v prítomnosti), liberalizmus ponecháva utópiu nenaplnenú a v budúcnosti.¹¹ Podľa komunistickej predstavy jej v realizácii bráni ideológia. Tá udržiava iracionálne sily spoločnosti na uzde namiesto toho, aby pochopila ich smerovanie a racionálne ich rozvinula.¹² Pre fašistov naproti tomu dejiny nehrajú podstatnú rolu. Nechcú totiž realizovať utópiu v zmysle nahradenia starého poriadku novým, ale iba nastúpiť na pozície vládnucej vrstvy v ňom.¹³ Prítomnosť viacerých ideológií s utopickými ambíciami v modernej dobe síce vzájomne neguje ich absolútny vplyv, avšak neznižuje ich ambíciu ponúknuť absolútny opis spoločnosti a toho, ktorým smerom sa má uberať. Po rozpade stredovekého náboženského obrazu sveta nedošlo k jeho nahradeniu iným, jednotným svetonázorom, ale viacerými (hoci taktiež jednotnými) svetonázormi, ktoré si robia rovnaké nároky na univerzalitu. Vo vzťahu k ďalšiemu vývoju nemožno ideologické svetonázory posudzovať podľa toho, či sa zhodujú s realitou, pretože svoje naplnenie odvodzujú od svojho vzťahu k historickému vývoju. Možno ich preto iba klasifikovať na základe ich odlišného postoja k dejinám: chcú ich rozvíjať, zachovať,

10 Lenin, V. I., Čo robiť? Pálčivé otázky nášho hnutia, In: Lenin, V. I., *Výbrané spisy vo dvoch sväzkoch I.* Pravda, Bratislava 1951, s. 190.

11 Mannheim, K., *Ideologie a utopie*, c.d., s. 257 a 266.

12 Tamže, s. 274-5.

13 Tamže, s. 188.

dopĺňať, alebo na ne vôbec neberú ohľad. Źiaden z nich však nedisponuje historickou výhodou voči ostatným.

Mannheim svoj postoj k skúmaniu filozofie nazýva *historizmom*, skúmajúcim podmienenosť duchovných motívov vnútri jedného kultúrneho celku (totality).¹⁴ Filozofia historizmu prepája historické fakty s dynamickými totalitami, v rámci ktorých hľadá ich zmysel.¹⁵ Vývoj myšlienok a ideových systémov tým pádom nevzťahuje len k dejepisu a ich vývoju, ale snaží sa ich rozsiahlejšie reflektovať a vnímať v súvislostiach daných epoch.¹⁶ Z toho Mannheimovi vyplýva, že „[a]k chceme teda domyslieť do konca filozofiu historizmu, vyvstáva zvláštna úloha vidieť historicky filozofiu samotnú, prijať do systému celej filozofie fakt dejinnosti.“¹⁷ Od dejín nemôžeme abstrahovať podľa potreby alebo tak, ako sa nám zapáči. Ich pričinením sa v každej filozofickej problematike objavuje prímes dejinného faktoru, kvôli čomu nemožno vzniknuté teórie vnímať nezávisle na dejinnom dianí. Ak sa vrátíme späť k Nietzsche, ani jeho opis života ako pôvodne vykorisťujúceho nie je celkom ideologicky nevinný. Život síce možno je založený na princípe vykorisťovania, práve silnejšieho a potrebe prežiť, no rovnako tak na vzájomnej pomoci, ochrane slabšieho a spolupráci. Ak však život v konečnom dôsledku bol „iba pustým životom“ bez sentimentálnych príkras, vzhľadom na to, že naše myslenie sa vždy pohybuje v historických kontextoch a dobových súvislostiach, nemôžeme si byť istý, že to, čo vnímame ako skutočnosť je naozaj realitou a nie našim konštruktom napomáhajúcim momentálnej mocenskej konštalácii. Ak Nietzscheho tvrdenie historizujeme, budeme pravdepodobne prekvapení z toho, ako podozrivo dobre jeho „realistický“ a neiluzórny opis vykorisťujúceho charakteru života odráža princípy dobovej, kapitalistickej spoločnosti, založenej na konkurencii a vykorisťovaní pracujúcich. Pri jeho „objektívnom opise“ reality sveta nám vždy ostane podozrenie, že napokon opisuje iba svoj vlastný dobový kontext. A znova sa ocitneme v ideológii. Časom totiž jeho súd o pomeroch v spoločnosti môže v dôsledku ďalšieho historického vývoja stratiť na aktuálnosti. Napriek tomu, že Nietzsche napáda absolútne pojmy ako pravda, duša, či skutočnosť, ktoré môžu slúžiť pre ideologické účely falošného uspokojenia slabých a biednych v prospech niečej moci, ani sám sa z

14 Tamže, s. 41.

15 Tamže, s. 42.

16 Jednotlivé svetonázory tak z pohľadu prepracovanosti nie sú nadradené a podradené, z hľadiska času vyspelejšie alebo zaostalejšie, ale len dejinne odlišné.

17 Tamže, s. 44.

ideológie celkom nevymaňuje. Jeho koncepcia totiž pripisuje životu akýsi prirodzený charakter vzájomného zneužívania sa, súperenia, a nadvlády.

Podobne historizujúci postoj má marxistická kritika ideológie. Marx na rozdiel od Mannheima nepopisuje svetonázorové perspektívy politických ideológií (konzervativizmus, liberalizmus...) a ich orientáciu vzhľadom na historický čas, ale pýta sa akú rolu hrajú rozličné ideové konštrukty na daný historicko-mocenský stav. „Morálka, náboženstvo, metafyzika a iná ideológia a im zodpovedajúce formy vedomia si už odteraz nemôžu ďalej udržiavať zdanie samostatnosti. Nemajú dejiny, nemajú vývoj, ale ľudia rozvíjajúci svoju materiálnu výrobu a svoje materiálne styky menia s touto svojou skutočnosťou aj svoje myslenie a produkty svojho myslenia.“¹⁸ Rozšírené idey sa menia s dobou, pričom základom ich zmeny sú materiálne pomery v danej spoločnosti, resp. to, ako a kým je zabezpečovaná reprodukcia spoločnosti: kto pracuje a kto riadi, kto je odmeňovaný a kto odmeňuje, resp. kto sa poriaduje a kto rozhoduje. Takýto prístup sa zvykne nazývať historickým materializmom.¹⁹ Na vytváranie ideí sa pozerá cez to, ako sú rozložené styky medzi ľuďmi, reálne vzťahy podriadenosti a nadradenosti medzi tými, ktorí sa podieľajú na chode spoločnosti.

Iným príkladom zdanlivého prekonania ideológie by mohla byť filozofia Arthura Schopenhauera. Schopenhauer opísal ľudský údol v pochmúrnych farbách. V *Svet ako vôľa a predstava* píše: „Život sa vôbec nepodáva ako dar k pôžitku, ale ako úloha, ako penzum práce, a príslušne tomu vidíme, vo veľkom i v malom, všeobecnú biedu, neustálu námahu a nutkanie, nekonečný boj, nútenú činnosť s krajným vypätím všetkých telesných a duchovných síl. [...] Pri tomto zjavnom nepomere medzi námahou a mzdou sa nám z tohto hľadiska, objektívne vzaté, javí vôľa k životu ako pochabosť, alebo subjektívne, ako blud, ktorým je zasiahnuté všetko živé, ktoré s najväčším vypätím svojich síl pracuje na niečom, čo nemá žiadnu hodnotu. Jedine pri presnejšom pozorovaní aj tu pozorujeme, že je to skôr slepé nutkanie, celkom bezdôvodný, nemotivovaný pud.“²⁰ Bez ohľadu na dobu predstavuje svet pre Schopenhauera pochmúrne a bezútešné miesto, kde nás navzdory všetkej námahe a úsiliu nečaká

18 Marx, K., Nemecká ideológia, In: Marx, K. – Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977, s. 224.

19 Spojenie „historický materializmus“ použil prvýkrát až Marxov spolupracovník Friedrich Engels v práci *Socializmus: Utopický a vedecký*, ktorá vyšla v roku 1880. Engels, F., *Socialism: Utopian and Scientific*, Dostupné z WWW: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/soc-utop/int-mat.htm>

20 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa. Svazek druhý*, Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 261.

primeraná odmena. O čo väčšia je naša snaha, o to vzdialenejší sa nám zdá náš cieľ, a namiesto uspokojenia sa ocitáme v osídlach neprestajného pudenia, ktorému nedokážeme vzdorovať. Stávame sa, alebo už sme, závislí na prchavých ilúziách, ktoré nám berú život z rúk.

Z historizujúceho, historicko-materialistického hľadiska by sme sa po prečítaní uvedeného citátu mohli opýtať: Nevychádza Schopenhauerov pesimistický opis životného údely človeka z pozorovania nehostinných pomerov kapitalistickej spoločnosti? Nezodpovedá podozrivo podmienkam pracujúcej triedy 19. storočia v mestách, ktoré Fridrich Engels označil ako „neustále sa zväčšujúce močarisko stuchnutej biedy, zúfalstva a v hladu v čase nezamestnanosti a fyzického i morálneho poníženia v čase zamestnanosti“, kde vládne „zákon, ktorý priemernú cenu pracovnej sily zvyčajne stláča na minimum týchto existenčných prostriedkov“, čím robotníkov „mliaždi medzi svojimi kolesami“?²¹ Nie je príliš unáhlené, ale predovšetkým nevedecké, zovšeobecniť situáciu vlastnej doby na všetku minulosť a budúcnosť ľudských dejín? Neopisuje Schopenhauer kapitál?

Ako teda vidíme, snaha vymaniť sa z ideológie a prestať byť ideologickým je tak vždy len dočasným víťazstvom. Jednu ideológiu dokážeme kritizovať z pozície inej ideológie, no nedokážeme sa dostatočne dobre pozrieť na ideológiu, na ktorej sami stojíme, pretože sme ňou sami podmienení. Úsilie odhaliť ideológiu by mohlo pripomínať psa, naháňajúceho sa za vlastným chvostom – to, čo chceme zachytiť a pristihnúť pri čine u druhých je napokon to, čím sami oplývame. To však neznamená, že by sme na kritiku ideológie mali zanevrieť. Práve naopak, ostáva relevantná pokiaľ človeka vnímame ako historickú bytosť ocitajúcu sa v sociálnych vzťahoch nadradenosti a podriadenosti.

Vzhľadom na povedané považujeme marxistickú kritiku ideológie dôslednejšiu ako Schopenhauerovu alebo Nietzscheho a preto v ďalšom skúmaní volíme tento prístup.

²¹ Engels, F., Postavenie robotníckej triedy v Anglicku, In: Marx, K. – Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977, s. 202.

3. Reprezentatívna alebo konštitutívna funkcia ideológie

Doposiaľ sme sa dopracovali k tomu, že ideológia je súborom predstáv, udržiavajúcich daný mocenský poriadok, ktorých úlohou je zabrániť jeho zmene (prostredníctvom rozličných utórií). Poďme však ideológie ďalej diferencovať. Okrem vertikálneho vzťahu nadvlády a podriadenosti, existujú medzi subjektami aj horizontálne vzťahy, týkajúce sa jednotlivých aktérov týchto dvoch rovín. Vládnuca časť spoločnosti má oproti tej ovládanej tú výhodu, že sa pre zachovanie svojej pozície potrebuje medzi sebou dohodnúť, aby sa jej situácia nezmenila. Ovládané skupiny namiesto vytvárania spoločnej identity obracajú svoj odpor voči sebe navzájom.²² Na rozdiel od vládnucej časti totiž „nemajú čo stratiť“, ako znie slávny Marxov dovetok k situácii proletariátu, takže nutne nepotrebujú svoje záujmy skľbovať. Ideológie vyjadrujú záujmy jednotlivých spoločenských skupín, avšak nikdy nie nezávisle, ale vždy v interakcii s ostatnými skupinami a historickou dobou, v ktorej existujú. Marx to vyjadril výstižne v *Osemnástom brumairi Ľudovíta Bonaparta*: „Ľudia si robia svoje vlastné dejiny, ale nerobia ich ľubovoľne, za okolností, ktoré si sami zvolili, ale za okolností bezprostredne existujúcich, daných a zdedených.“²³ Aby mohli jednotlivé skupiny brániť svoje záujmy, a svoje postavenie v spoločnosti buď zachovať alebo zmeniť, musia svoju ideológiu prispôbovať aktuálnym spoločenským pomerom. Ak, napríklad, chce niektorá z ovládaných skupín zlepšiť svoju situáciu, musí tak urobiť v rámci jestvujúcej vládnucej ideológie. No aj vládnuce vrstvy sa môžu obrátiť na ideológiu iných skupín, hlavne ak je to žiadúce z hľadiska legitimizácie ich nadradeného postavenia. Marx oba prípady demonštruje v už spomínanom diele príkladom prevzatia moci synovcom slávneho francúzskeho vodcu Napoleona I. Napoleon III. sa k moci totiž nedostal štátnym prevratom, ale jeho napodobením. Na svoju legitimizáciu sa oprel o zmes rozličných spoločenských vyvrheľov, ktorých prezentoval ako ľud.²⁴ Pri moci sa udržal ako ich predstaviteľ, ako zástupca širokých mas. V podobnom duchu kritizoval Marx aj triedu

22 Pozri Therborn, G., *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, c.d., s. 28.

23 Marx, K., Osemnásty brumaire Ľudovíta Bonaparta, In: Marx, K. – Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch* 2., Pravda, Bratislava 1977, s. 249.

24 „Vedľa zruinovaných zhýralcov s pochybnými existenčnými prostriedkami a s ešte pochybnejším pôvodom, vedľa spustlej a dobrodružnej buržoáznej spodiny sú tu vagabundi, prepustení vojaci, prepustení trestanci, utečenci z galejí, gauneri [...] z týchto a podobných živlov utvoril Bonaparte oporu Spoločnosti 10. decembra. „Dobročinná spoločnosť“ - keďže všetci jej členovia tak isto ako Bonaparte potrebovali robiť si dobro na účet pracujúceho ľudu. Bonaparte, ktorý sa ustanovil za šéfa *lumpenproletariátu* a jedine tu opäť nachádza v masovej forme záujmy, ktoré osobne sleduje...” Tamže, s. 290-1.

maloburžoázie, vydávajúcu sa za predstaviteľov ľudu, a označujúcej sa ako Demokrati. „Demokrati pripúšťajú, že voči nim stojí privilegovaná trieda, ale oni s celou ostatnou časťou národa tvoria ľud. Čo oni zastupujú, je právo ľudu; čo ich zaujíma, je záujem ľudu.“²⁵ Práve v tom väzí podstata problému ideológie – že jednotlivé skupiny nezastupujú svoje vlastné záujmy, ale preberajú reč, hodnoty, myslenie odlišných skupín, dokonca protikladných záujmov ako majú sami.

Otázka, ktorá pred nami na tomto mieste vyvstáva je, prečo tomu tak je? Je to preto, že je skupinám toto poznanie svojich vlastných záujmov z nejakého dôvodu zastreté, takže si ho potrebujú len uvedomiť, alebo o ňom potrebujú byť poučení a oboznámení s ním? Ak totiž ide o epistemologický klam, o problém poznania, potom ho možno prekonať novým, adekvátnym poznaním vlastných záujmov; ak však je sociálnym skupinám od začiatku do konca ich stav nejasný, potom sú nútené si svoje záujmy neustále nanovo formulovať a preformulovávať. Otázka sa teda týka toho, či ideológiu ponímame ako sprievodný jav, brániaci subjektu v jeho sebazpoznaní, alebo ju považujeme za konštitutívny jav, ktorý doslova vytvára to, kým a čím v spoločnosti sme. Podľa Antonia Gramsciho, ktorý sa prikláňa k druhej alternatíve, je omylom ak sa ľudia „domnievajú, že ako náhle sa vytýči zásada skupiny, samočinne sa musí bez diskusie dostaviť poslušnosť, bez toho aby bolo treba dôkazov „nutnosti“ a racionality.“²⁶ Cesta k stotožneniu sa jednotlivcov so skupinou, ani k tomu, aké sú jej patričné záujmy, preňho nie je samozrejma. Ako dôvod uvádza skutočnosť, že „rozdelenie na ovládaných a vládnuccích, aj keď sa v konečnej analýze ukazuje rozdelením na spoločenské skupiny, za súčasného stavu vecí existuje aj vo vnútri skupiny samej, aj keď sociálne homogénnej...“²⁷ Deľba práce je prítomná aj tu a tak aj v rámci jednotlivých skupín jestvujú tí, ktorí sú *vedení* a tí, ktorí *vedú* a rozhodujú o záujmoch tých prvých. Samozrejme, na spoločenských podmienkach nie sú celkom nezávislí, no vďaka tomu, že sú nad nich (vďaka ostatným obyčajným členom, naplňajúcim bežné potreby) aspoň čiastočne povznesení, disponujú schopnosťou formovať ich. Gramsci sa v tejto súvislosti odvoláva na Marxovu tretiu tézu z *Téz o Feuerbachovi*, že „aj vychovávateľ musí byť vychovaný“,²⁸ čím pripomína, že intelektuáli sa síce podieľajú na tvarovaní povedomia nás, no zároveň sú sami

25 Tamže, s. 276.

26 Gramsci, A., *Základy politiky*. Mladá Fronta, Praha 1967, s. 38.

27 Tamže.

28 Marx, K., *Tézy o Feuerbachovi*, In: Marx, K. – Engels, F., *Výbrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977, s. 207.

podmieňovaní. Poukazuje tak na to, že vzťah medzi spoločenským *bytím* (ekonomickou základňou) a spoločenským *vedomím* (ideologickou nadstavbou) nie je jednostranný, ale „úzko spätý a jeden od druhého nevyhnutne závislý“.²⁹ Ideológia teda síce na jednej strane pomáha formovať a deformovať (v zmysle neadekvátneho zastupovania) ekonomické záujmy jednotlivých skupín, avšak ani samotné ekonomické záujmy sa nezaobídu bez sprievodu ideológií, ktoré im vytvárajú okolnosti pre svoje vyjadrenie. Stručne povedané, ekonomický záujem nikdy nevisí vo vzduchoprázdne, alebo nestojí len sám osebe, ale prejavuje sa v rozličných formách a situáciách. Čosi veľmi podobné tvrdí aj francúzsky filozof Louis Althusser, keď píše, že „protiklad medzi kapitálom a prácou nie je nikdy jednoduchý, ale vždy špecifikovaný historicky konkrétnymi formami a okolnosťami, v ktorých prebieha. Je špecifikovaný formami nadstavby (štátom, vládnuou ideológiou, náboženstvom, politicky organizovanými hnutiami, a tak ďalej)...“³⁰ Formy ideológie, v rámci ktorých sa odohráva ekonomický konflikt, sa odvíjajú v závislosti od podmienok jednotlivých krajín, ich dejín a zvyklostí.

Rozličné skupiny teda produkujú vlastných intelektuálov, ktorí im dodávajú súdržnosť a vedomie o spoločnej veci. Keďže je však týchto skupín a tým pádom aj zastupovaných záujmov viac, musí nad nimi podľa Gramscioho jestvovať vládnuca skupina, ktorá si nad nimi uplatňuje vlastnú *hegemóniu*. Musí zabezpečiť, aby boli ideológie organické, teda zhodné so záujmami vládnucej moci. To si vyžaduje vedieť vyjadriť a v koherentnej forme skĺbiť podstatné prvky ideologických diskurzov podriadených skupín občianskej spoločnosti. Zabezpečenie takejto hegemonie a udržanie moci vládnuou skupinou možno dosiahnuť dvoma spôsobmi:

- „spontánnym“ *súhlasom*, kde veľké masy obyvateľstva preberajú zameranie, ktoré spoločenskému životu vtláča vládnuca spoločenská skupina;
- prostredníctvom štátneho *donucovacieho* aparátu, ktorý zákonne zaisťuje disciplínu tých skupín, ktorí nesúhlasia buď aktívne, či pasívne...³¹

Je pochopiteľne lepšie, ak sa podriadenie ovládaných dosahuje inak ako donútením. To nastupuje až vo chvíli, ak súhlas nepostačuje alebo nepomáha.³² Záujmy jednotlivých skupín, riadených vedúcimi intelektuálmi, potrebuje štát skĺbiť prostredníctvom aparátov, ktoré má pod kuratelou. V rámci hegemonie zabezpečujú organickú ideológiu

29 Gramsci, A., *Spoločnosť, politika, filozofia*, Pravda, Bratislava 1988, s. 222.

30 Althusser, L., *For Marx*, Verso, London-New York 2005, s. 106.

31 Gramsci, A., *Základy politiky*, c.d., s. 131.

32 To, pochopiteľne, neznamená, že ide o dve separátne formy ovládania. Konsenzus ráta s tým, že pri jeho porušení nastupuje represia.

spoločnosti inštitúcie ako sú rodina, cirkvi, médiá, školy, právny systém, a ďalšie organizácie ako sú odbory, obchodné komory, ekonomické združenia. Štát určuje, čo sa má vyučovať v školách, čo vysielat' v rádiách a v televízii, čo je dovolené a čo sa má trestať. Musí vytvárať rodinnú, vzdelávaciu, či obrannú politiku, nakloniť si cirkvi, odbory, a iné záujmové skupiny, všetko v prospech podpory a udržania danej vládnucej skupiny. Toto Gramsciho chápanie štátu je teda širšie ako Leninovo, podľa ktorého je štát prvom rade „orgánom triedneho panstva, orgánom utlačania jednej triedy druhou, vytvorením „poriadku“, ktorý tento útlak legalizuje a utvrdzuje, a pritom krotí konflikt tried.“³³ Kým Lenin zdôrazňuje politický a líderský význam štátu, Gramsci poukazuje aj na jeho morálny a intelektuálny rozmer pri vytváraní poriadku.³⁴ Ovládanie a podriadenosť nie je čisto vecou násilia alebo donútenia, ale aj dohody.

Podobným smerom sa uberajú úvahy už spomínaného Louisa Althussera, ktorý priamo hovorí o *ideologických štátnych aparátoch* podieľajúcich sa na konštitúcii subjektu. Úlohou týchto aparátov zaistiťujúcich reprodukciu moci je zabezpečenie *podriadenosti* a zároveň *kvalifikácie* subjektov, vďaka ktorej dokážu v spoločnosti zastávať určité miesto a plniť na ňom nejakú spoločensky prospešnú úlohu.³⁵ Tento proces konštitúcie a zaradzovania subjektov na základe ich možností sa deje od už narodenia a sprevádza ich po celý život. Althusser však má na mysli subtilnejšie spôsoby kontroly než nástroje totalitných spoločností, akými sú propaganda, podávanie klamlivých informácií či ich zatajovanie. Premýšľa o aparátoch, s ktorými sme v denno-dennom kontakte a ktoré sa

33 Lenin, V. I., *Štát a revolúce*, Otakar II., Praha 2000, s. 45.

34 Ako sme si mohli všimnúť, Gramsci tiež hovorí viac o rozličných sociálnych skupinách, nielen o triede buržujov a proletárov. Aj Marx v *Manifeste Komunistickej strany, Osemnástom brumairi Ľudovíta Bonaparta, či Triednych bojoch vo Francúzsku* síce taktiež spomína viaceré triedy a stavy v spoločnosti, no zameriava sa predovšetkým na tieto dve a ich ekonomický rozmer, pretože mal za to, že „epocha buržoázie, vyznačuje sa však tým, že triedne protiklady zjednodušila.“ Marx, K., *Manifest Komunistickej strany*, In: Marx, K. – Engels, F., *Výbrané spisy v piatich zväzkoch 1*. Nakladateľstvo Pravda, Bratislava 1977, s. 359. Gramsci však, ako sme videli, vníma problém konštitúcie sociálnych subjektov komplexnejšie a nezameriava sa len na ich ekonomické záujmy.

35 „Každá masa, ktorá sa vydá na cestu je prakticky vybavená ideológiou zodpovedajúcou role, ktorú má v triednej spoločnosti naplňať: rolu vykorisťovaných (s „vysoko rozvinutým“ „profesionálnym“, „etickým“, „občianskym“, „národným“ a apolitickým vedomím); a rolu aktérov vykorisťovania (so schopnosťou dávať pracujúcim príkazy a hovoriť im: „ľudské zdroje“), aktérov útlaku (so schopnosťou dávať príkazy a vynucovať poslušnosť „bez diskusie“, alebo schopnosťou narábať s demagogickou rétorikou politického lídra), alebo profesionálneho ideológa (so schopnosťou zaobchádzať s vedomiami s rešpektom, t.j. s opovrhnutím, vydieraním a demagógiou, ktorú si zaslúžia, so zvláštnym dôrazom na Morálku, Cnosť, „Transcendenciu“, Národ, Svetovú úlohu Francúzska, atď.).“ Althusser, L., *On Ideology*, Verso, London-New York 2008, s. 29-30

podieľajú na formovaní toho, kým reálne sme. Pre predstavu si priblížme fungovanie niektorých z nich.

Podriadenosť začína v rodinách, ktorá nás ako subjekty učí vlastnostiam skromnosti, rezignácii, podriadenosti, odovzdanosti, ale aj cynizmu, arogancii a pocitu vlastnej dôležitosti. Neskôr nás odovzdáva škole ponúkajúcej nám vedomosti dávkané podľa úrovne, ktorú chceme dosiahnuť. Všeobecne povinne vyučovaným predmetom (v západných spoločnostiach) je aritmetika, pretože v obchodoch a bankách, ďalších kontrolných ideologických aparátoch, si potrebujeme prepočítat ceny a výdavky, ktoré máme. Rovnako je všetkým žiakom vštepovaný výklad dejín a gramatika s literatúrou,³⁶ aby si subjekty osvojili jazyk a vytvorili vzťah k národu. Ideológiu nacionalizmu je možné pestovať aj prostredníctvom športu ako hrdosti na „to naše“, zastierajúc tak rozdiel medzi vládncami a ovládanými, resp. medzi vlastníkmi športových klubov (naviac podporovanými štátom) a platiacimi divákmi.

Po ukončení základnej školy je veľká časť mládeže vhodená priamo do pracovného procesu, a to buď do fabrík, nevyžadujúcich si veľké technické zdatnosti alebo na polia. Ďalšia časť pokračuje ďalej vo vzdelávaní, aby doplnila rady vyučených technikov, bielych golierov, stredných manažérov alebo podnikateľskej maloburžoázie všeobecne. Posledná časť populácie pokračuje do sfér samovzdelávania, z ktorej sú buď vysokí manažéri, vlastníci produkčných prostriedkov (veľkopodnikatelia), prípadne aktéri represívnych alebo ideologických aparátov.³⁷ Na najvyššie priečky sa dostávajú budúci policajti, politici, kňazi alebo intelektuáli, ktorých úlohou je dodávať nové ideové opodstatnenie systému, starajúceho sa primárne o riadenie a kontrolu obyvateľstva.

Na formovanie subjektov sa okrem vzdelávacieho aparátu podieľajú ešte cirkvi, ktorých hodnostári sprevádzajú človeka po celý život: Od narodenia, cez sobáš, až po smrť sú veriaci vyzývaní k tomu, aby na seba prevzali vinu, prípadne ešte nastavili druhé líce a za podmienky oľutovania (pokánia), pokory a odriekania nechali veci také, aké sú („dej sa vôľa Božia“). Spolu so školami sa tak cirkvi podľa Althussera starajú o to, aby bol človek poslušný a krotký.

Štát má v rukách aj vlastné médiá, ktorými dokáže podľa potreby podnecovať šovinizmus, moralizmus a nacionalizmus. Teda nástroje ako dosiahnuť, aby sa všetci

³⁶ Tamže.

³⁷ Tamže, s. 29.

svorne bili za celý národ napriek tomu, že v úzkych je len hŕstka vyvolených. Kto by si totiž nezapol televízor, nepustil rádio, neotvoril noviny, keď hovoria jeho rečou, v jeho krajine, k nemu samému? A to, čo do subjektov všetky tieto ideologické aparáty vložia, to v sebe ľudia nachádzajú a zodpovedajú sa za to svojmu svedomiu, kňazovi, Bohu, prezidentovi, šéfovi.³⁸ Preto pokiaľ nie je vyslovene nutné udržiavať pomery v spoločnosti nemenné donútením, stačí ak sa tak deje ich odsúhlasením.

4. Kritika poznávacích foriem

Ako vidíme, ideológia zasahuje hlboko do vnútorného života subjektov, pretože im podľa Therborna ponúka odpovede na základné ontologické, etické a praktické otázky, ako: Čo existuje? Čo je správne? Čo je možné? Alebo širšie:

- Čo je skutočné a pravdivé, viditeľné a neviditeľné, podstatné a nepodstatné?
- Čo je správne, dobré, príjemné, prijateľné a po čom mám túžiť?
- Aké nádeje, ambície a obavy mám mať?³⁹

To všetko prispieva k tomu, že ideológia zväzuje obyvateľstvo určitého štátu dokopy a robí z neho podriadené subjekty určitého politického režimu.

Táto triáda otázok odráža taktiež trojicu otázok, ktoré Immanuel Kant v *Kritike čistého rozumu* prisudzuje záujmom rozumu: 1. Čo môžem vedieť? 2. Čo mám robiť? 3. V čo smiem dúfať?⁴⁰ Prvá otázka je transcendentálna, takže sa týka možností a foriem nášho poznávania, a z nej následne vyvodzuje závery pre naše morálne a praktické konanie. Kant je pre skúmanie ideológie dôležitý preto, lebo varuje pred ambíciou nášho rozumu vyslovovať na základe empirického poznania závery o veciach samotných. Je jedným z dôležitých anticipátorov fenoménu, ktorý neskôr Engels v nadväznosti na ideológiu nazval *falošným vedomím*, teda tendenciou opomínať hybné sily pôsobiace v pozadí rozličných javov. Kant má totiž za to, že to, čo poznávame je štrukturálne odlišné od toho, ako sa veci vo svete naozaj majú. Náš rozum má potrebu klásť si hlboké metafyzické otázky o podstate vecí (noumena), no zabúda na to, že toho nie je schopný na základe princípov poznávania a skúsenosti, ktoré sú mu k dispozícii a je preto odsúdený len na klzanie po povrchu vecí – po tom, ako sa nám javia

38 Tamže, s. 55.

39 Therborn, G., c.d., s. 18.

40 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, Oikymenh, Praha 2001, s. 479.

(phaenomena). O to väčšmi to platí pre veľké otázky týkajúce sa Boha, duše, nesmrteľnosti, či slobody, ktoré pre nás sú a ostávajú dilemami, ktorých existenciu alebo neexistenciu nedokážeme kategóriami myslenia a poznávania jednoznačne zdôvodniť. Pri ich obhajobe alebo vyvracaní sa zákonite dostávame do protirečení, pretože nedokážeme nájsť zásadný dôvod, prečo by sme o nich nemohli vyriešiť aj opačný súd. Poznanie týkajúce sa skutočného, nepodmieneného charakteru vecí nám zákonite uniká kvôli preto, že sme sami podmienení priestorom a časom, z ktorých ich skúmame. „Tento predmet sa vám totiž nemôže nikdy naskytnúť, pretože nemôže byť daný v žiadnej možnej skúsenosti. Vy zostávate so všetkými možnými vnemami vždy v zajatí podmienok, či priestoru alebo času, a nedospievate k ničomu nepodmienenému, aby ste zistili, či je toto nepodmienené treba hľadať v absolútnom počiatku syntézy, alebo v absolútnej totalite rady bez akéhokoľvek počiatku.”⁴¹ Kant síce úplne neodmieta metafyzické spory, avšak vypracovaním vedy o princípoch nášho poznania kladie podmienky pre ich nedogmatické, teda kritické poznávanie. Fundamentálne otázky o tom, ako máme konať, týkajúce sa ideí morálneho sveta (Boh, posmrtný život...), nie sú preňho predmetom zmyslového poznania, ale praktického rozumu, teda niečoho, čo reálne nepoznáme, ale musíme predpokladať. „[A] keď nám zmysly nepodávajú nič iného než svet javov, budeme musieť prijať onen morálny svet ako dôsledok nášho chovania v zmyslovom svete, a keďže nám tento svet také spojenie neposkytuje [mať dôkaz pre dôvody svojho konania, pozn. PT], budeme ho musieť prijať ako náš budúci svet. Boh a budúci život sú teda dva predpoklady, ktoré nie je možné odlúčiť od povinnosti, ktorú nám ukladá čistý rozum na základe svojich princípov.”⁴² Tým, že Kant vyhlásil priepasť medzi našim poznávaním sveta a svetom ako takým, ponechal naše súdy o povahe posledných vecí pod lampou neustáleho podozrenia. Absolútne idey, podľa ktorých sa riadi naše správanie, síce musíme predpokladať, no zároveň ostávame v neistote o ich skutočnom charaktere. Môžeme sa podľa nich chovať, no nemali by sme ich zbožšťovať a vytvárať z nich dogmy či totemy, ktorým sa máme podriaďovať. Majú nás viesť tým, že nás slobodne sprevádzajú, nie ťahajú za obojok alebo viesť za uzdu. V tom spočíva Kantova kritika metafyzických dogiem: spoznať hranice nášho poznávania sveta a tento nedostatok začať vnímať ako výhodu, na ktorej stoja možnosti našej slobody.

41 Tamže, s. 312.

42 Tamže, s. 482.

Tieto Kantove závery doviedol Marx s Engelsom prostredníctvom svojej na Heglovi založenej kritike k ich patričným politickým dôsledkom. Engels explicitne píše, že Hegel zavŕšil pohyb filozofie idúci od Kanta smerom ku skoncovaniu „s predstavami o definitívnej platnosti všetkých výsledkov ľudského myslenia a konania. ... Pravda ... neznamenal pre Hegela už zbierku hotových dogmatických téz, ktoré sa ľudia musia len naspamäť naučiť, keď raz boli už objavené; pravda bola teraz v samom procese poznávania...“⁴³ Inak povedané, to, čo vnímame ako pravdivé (a tým pádom aj ako dobré, správne a želateľné) sa mení a historicky vyvíja. Každá doba považuje za oprávnené iné pravdy a ustanovizne. Engels teda, na rozdiel od Kanta, nevidí len neurčitosť metafyzických dogiem, ktorými riadime svoje životy, ale všima si ich historickú podmienenosť dobou, v ktorej ľudia žijú. Spolu s Marxom ho zaujíma, čo sa podieľa na formovaní myšlienok a presvedčení a akú rolu to vzhľadom na danú dobu hrajú. Chce „[v]ypátrať hybné sily, ktoré sa vedome alebo nevedome, a to veľmi často nevedome, skrývajú za pohnútkami historicky činných ľudí a ktoré sú koniec koncov skutočnými hybnými silami dejín...“⁴⁴ Kritika ideológie sa zaoberá politickým skúmaním síl stojacich v pozadí spoločensky významných objektov. Inak povedané, zaoberá sa spôsobmi konštruovania obrazov, modiel, idolov, fetišov, využívaných v prospech riadenia a podriadenia určitých skupín inými. Ako sme už spomenuli, Engels v tomto zmysle označuje ideológiu za *falošné vedomie*: „Ideológia je proces, ktorý takzvaný mysliteľ uskutočňuje síce s vedomím, no s klamným vedomím. Vlastné hybné sily, ktoré ho uvádzajú do pohybu, ostávajú mu neznáme; veď inak by to nebol ideologický proces.“⁴⁵ Na základe tohto chápania možno následne u Marxa rozlíšiť dve koncepcie ideológie alebo ideologična:

- *idolovú*, kedy ide o projekciu alebo presun sociálnych vzťahov na vonkajšiu „vec“. Je abstraktnou reprezentáciou zdanlivo jestvujúcou sama osebe v prchavom sfére ideí;

43 Engels, F., Ludwig Feuerbach a vyústenie klasickej nemeckej filozofie, In: Holata, L., *Antológia z diel filozofov. Marxisticko-leninská filozofia*, Nakladateľstvo Pravda, Bratislava 1977, s. 354-5.

44 Tamže, s. 378.

45 Engels, F., Engels Franzovi Mehringovi do Berlína. Londýn, 14. júla 1893, In: Marx, K. - Engels, F., *Výbrané spisy v piatich zväzkoch 5.*, Pravda, Bratislava 1978, s. 533.

- *fetišovú*, predstavujúcu materiálnu vec patriacu k zemi, prírode, vyvíjajúcu neodolateľnú moc nad jednotlivcami (tovar a peniaze).⁴⁶

Zjednodušene sa dá hovoriť o koncepcii *idolu* a *fetiša*. Etienne Balibar dáva tieto dve odlišné koncepcie do súvislosti s raným obdobím Marxa stráveným v Paríži, v ktorom kládol dôraz na skúmanie foriem štátnej nadvlády, a zrelým obdobím, stráveným v Londýne, kde sa väčšmi venoval spôsobmi podriadenosti subjektov trhu. V prvom nadväzoval ako mladohegelián na Heglovu teóriu štátu, v druhom, ocitajúc sa v centre svetového obchodu, na politickú ekonómiu Adama Smitha a Davida Ricarda.⁴⁷ Teórie ideológie, ktoré z nich vzišli, sa týkajú dvoch foriem sociálnej podriadenosti – politickej a ekonomickej.

4.1 Idolatria

V prvom období pracoval Marx s chápaním ideológie ako prevráteneho obrazu. Všimol si, že ideológia prevracia vzťah medzi producentom a produktom, ktorý vytvoril, takže sa producent stáva obeťou a nástrojom svojho vlastného výtvoru. Tento klam alebo sebaklam si v prvom rade všimá u robotníkov v kapitalizme, keď sa ich práca odcudzuje od svojho stvoriteľa a stáva sa ich pánom. Marx preto ideológiu prirovnáva ku *camere obscure* – fotografickému prístroju, ktorý zobrazuje veci v prevrátenej podobe: „Ľudia produkujú svoje predstavy, idey atď., ale skutoční, konajúci ľudia, sú podmienení určitým vývinom svojich výrobných síl a im zodpovedajúcich stykov až po ich najrozvinutejšie formy. Vedomie nemôže byť nikdy ničím iné ako vedomé bytie a bytie ľudí je ich skutočný životný proces. Ak sa v celej ideológii javia ľudia a ich vzťahy ako v camera obscura, postavení na hlavu, tak tento fenomén vyplýva z ich historického životného procesu, práve tak ako prevrátenie predmetov na sietnici vyplýva z ich bezprostredne fyzického procesu.“⁴⁸ V dôsledku sociálnej produkcie, kedy producent nemá produkčné prostriedky pod kontrolou, sa po vykonaní práce pozície v procese otáčajú a z ovládajúceho sa stáva ovládaný. Robotníkov výsledok práce ho prevyšuje a začína ovládať jeho samého. Producent vykonáva prácu len za účelom získania mzdy,

⁴⁶ Balibar, E., *The Philosophy of Marx*, Verso, London-New York 2014, s. 76.

⁴⁷ Tamže, s. 78. Aj keď, pochopiteľne, odkazy na obe skupiny mysliteľov nájdeme v celom Marxovom diele. Ide nám skôr o to, na čo dával v ktorom období štúdia dôraz.

⁴⁸ Marx, K., *Nemecká ideológia*, c.d., s. 224.

ktorej podriaďuje svoju prácu a život. Musí pracovať rýchlejšie (alebo naopak pomalšie, ak je hodnotený podľa počtu odpracovaných hodín), či menej kvalitne, aby vyhovel požiadavkám zamestnávateľa a trhového dopytu. Podieľanie sa na kolektívnej produkcii ho zaväzuje k sociálnej podriadenosti, a to až do takej miery, že sa od nej odvíja celý jeho ďalší život. Kontakt s produkciou, ktorá mala v kolektíve umožňovať vyjadrenie jeho ľudskej a individuálnej podstaty, sa prerušuje a ostáva mu nadobro nedostupná.

K ideologickému prevráteniu nedochádza len pri nadobúdaní prostriedkov obživy. Človek sa aj v iných oblastiach života môže stať obeťou vlastných výtvorov, ktoré sa mu odcudzili a stratil nad nimi kontrolu. Predtým ale, ako sa dostaneme k ďalšiemu modernému rozpracovaniu témy, pozrime sa na predchodcov a východiská tohto druhu kritiky. Kritiku ideológie totiž nemusíme zužovať len na Marxa a teoretikov vychádzajúcich z neho (od Lukácsa cez Adorna až po Žižeka). Tradícia odmietania idolov sa vinie celými dejinami filozofie a siaha ďaleko do staroveku.

David Hawkes dáva toto falošné myslenie do spojitosti s modloslužobníctvom (idolatriou) a jeho kritikou - obrazoborectvom.⁴⁹ Napriek tomu, že sú modly výsledkami ľudskej činnosti, disponujú pre nás mocou, ktorej podstata nám uniká, stávajú sa z nás pod ich vplyvom ich sluhovia. Abrahamské náboženstvá odsudzujú modloslužobníctvo.⁵⁰ V starozákonnej *Knihe žalmov* stojí: „Modly pohanov sú striebro a zlato, výtvor ľudských rúk. Majú ústa, ale nemôžu hovoriť. Majú oči, ale nemôžu vidieť. Majú uši, ale nemôžu počuť, ani v ich ústach niet dychu. Im sa budú podobáť ich tvorcovia, každý, kto sa na ne spolieha. (Žalm 135, 15-18) Alebo v *Knihe Levitikus*: „Nerobte si modly, nestavajte si vyrezávané podoby a pomníky a nepostavte namaľované kamene vo svojej krajine, aby ste sa pred nimi klaňali, veď ja, Pán, som váš Boh!“ (Lv 26,1) V opozícii voči stvoreným veciam, či už sú to sošky alebo drahé kovy, stojí stvoriteľ človeka, ktorý sa jediný môže stať predmetom uctievania. Boh je obranou voči zbožšťovaniu vecí. Lipnutie na veciach sa odmieta aj v Budhovom učení. Obranou voči zbožšteniu tu nie je Boh, ale samotná skutočnosť, ktorú budhizmus

49 Pozri Hawkes, D., *Ideology. Second Edition*, Routledge, London-New York 2004, 1. kapitola.

50 Erich Fromm k starozákonnej tradícii vnímania Boha píše: „Tento boh, ktorý sám seba manifestuje v dejinách, nemôže byť predstavovaný žiadnym druhom zobrazenia, ani zobrazením zvukovým – to jest menom – ani zobrazením z kameňa či dreva. Tento zákaz akéhokoľvek znázorňovania boha je jasne vyjadrený v desiatich prikázaniach, ktoré zakazujú človeku klaňať sa „spodobeniam niečoho, čo je hore na nebi, dole na zemi alebo vo vodách pod zemou“ (Ex 20, 4). Toto prikázanie je jedným z najzákladnejších princípov židovskej „teológie“.“ Fromm, E., *Budete jako bohové*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993, s 25.

charakterizuje ako zo svojej podstaty pominuteľnú a nestálu (aničča). Veci sa javia ako stále, no v skutočnosti sú v neustálom procese vzniku a zániku, takže lipnúť alebo túžiť po nich vedie nutne k utrpeniu.

Pri antickej filozofickej tradícii sa nám vybaví Platónov mýtus (podobenstvo) o jaskyni. Platón v ňom vykresľuje človeka v zajatí kráľovstva tieňov – obrysov skutočného sveta, ktoré má tendenciu považovať za skutočné veci. Pýta sa preto, či by obyvatelia jaskyne nepovažovali odrazy, medzi ktorými celý život žijú, nie za čosi odvodené, ale pôvodné. Reálnosť by neprisovali skutočným ľuďom a vlastným výtvorom, ale skôr ich tieňom a obrysom.⁵¹ To, že sa nám veci podávajú v iluzórnej podobe vyplýva podľa Platóna z toho, že nám sú dostupné v prvom rade prostredníctvom zmyslov, ponúkajúcich nám ich vo forme obrazov. K ich podstate sa však dokážeme a musíme dopracovať racionálnou analýzou, prípadne na ňu môžeme naraziť vo vzácných okamihoch precitnutia. Tento motív iluzórnosti a klamlivosti nami známej reality je následne prítomný v celých dejinách skúmania ideológie. Platónov nasledovník, Aristoteles, v tejto súvislosti v *Etike Nikomachovej* hovorí o prirodzenom a naučenom. Naše správanie sa (éthiké) nám nie je dané od prirodzenosti, ale na základe zvyku (ethos). Zvyk získavame prostredníctvom opakovania určitej činnosti, ktorej sa naučíme: „[C]ností však nadobúdame po predchádzajúcej činnosti, ako tomu je aj u ostatných umení. Pretože ak sa máme niečomu naučiť, čo máme robiť, naučíme sa tomu tým, že to konáme, napríklad ten, kto stavia, stáva sa staviteľom, a ten, kto hraje na gitaru, stáva sa gitaristom. Tak i spravodlivým konaním stávame sa spravodlivými, umierneným potom umiernenými a statočným statočnými.“ (1103b)⁵² Je pozoruhodné, že Aristoteles prisudzuje týmto mravným návykom až mechanický charakter – majú byť vykonávané automaticky, akoby bez ďalšieho predchádzajúceho zvažovania. Zvláštne je tiež to, že proces návyku zveruje do kurately zákonodárcu, ktorý sa má postarať o kultiváciu ľudí. Dobrý život závisí od vytvorenia dobrých návykov, na ktoré dohliada vládca, no z kritickej perspektívy sa takto vytvára priestor pre nebezpečnú kontrolu a manipuláciu davov. Zvyk preto môžeme nazvať železnou košľou, alebo postojmi, ktoré si ľudia zvnútorňujú, nevedomele napomáhajúcimi mocami.

51 „[P]ozdĺž tohto múrika chodia ľudia a nosia všelijaké náradie, prečnievajúce cez múrik, tiež podoby ľudí a zvierat z kameňa i z dreva i všelijako vyrobené... takí ľudia iste by nevideli zo seba samých ani zo svojich druhov niečo viac než tieň vrhaný ohňom na protiľahlú stranu jaskyne.“ Platón, *Ústava*, Oikomenh, Praha 2001, s. 213.

52 Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Jan Laichter, Praha 1937, s. 26-27.

Omnoho neskôr, v 16-17. storočí, začal v západnej Európe dlhotrvajúci proces premeny poľnohospodárskej, prevažne feudálnej spoločnosti na kapitalistickú ekonomiku, založenú na peniazoch. Na tomto počiatku modernity nadviazal na líniu odmietania falošného vedomia augustiniánsky kňaz Martin Luther kritikou predaja odpustenia za hriechy. Kupovanie si tzv. odpustkov bolo tolerované, pretože peniaze obdržané za tieto úľavy boli považované za zákonný obchod s pápežskou mocou. Časom sa však odpustkom začal pripisovať stále väčší vplyv, napríklad, že dokážu skrátiť kupcovi čas, ktorý bude musieť stráviť v očistci. Peniaze tak svojmu vlastníkovi mali poskytovať oprávnenie na zmiernenie podmienok, ktoré mala duša podstupovať po smrti. Tým pádom sa celkom vytrácal zmysel oľutovania svojich hriechov, a u ľudí sa podkopávala motivácia predchádzať im a byť morálne lepší. Z peňazí sa stal predstaviteľ ľudskej činnosti, ktorému sa pripisovali magické a nadprirodzené schopnosti, čo je okrem iného jednou z dôležitých definícií ideológie. Luther vystupoval proti tomu, aby sa hmota považovala za rovnocennú s duchom a z peňazí robil jeho zastupiteľ, ktorý by fetišizoval ľudské pričinenie. Takáto náhrada totiž spĺňa starozákonný opis modloslužobníctva, ktorý sme si spomínali. Luther sa domnieval, že kňaz nemá predávať svoju prácu za peniaze a činiť pokánia za druhých. Ako píše vo svojom komentári k *Listu Galaťanom*: „Pápež vzal skutočný význam omše a zmenil ho len na tovar, ktorý si je potrebné kúpiť v prospech inej osoby. Tam na omši, pri oltári stál kňaz, odpadlík, ktorý poprel Krista a zneuctil ducha svätého; a robil prácu nielen za seba, ale aj za druhých, živých a mŕtvych, dokonca pre celú cirkev, a to len púhym vykonaním aktu.“⁵³

Náboženský koncept idolatrie (uctievania idolov) pretavil Francis Bacon o čosi neskôr v sekulárnu teóriu o formách falošného vedomia. Baconovi sa tieto formy spájali s mylnými predstavami, ktoré rozdeľoval do štyroch kategórií: 1) idoly kmeňa, odkazujúce na predpoklady a predsudky vyplývajúce zo života v spoločnosti, ide o sociálne konvencie, ktoré považujeme za nemenné pravdy; 2) idoly jaskyne, vyvstávajúce z osobných preferencií jednotlivcov; 3) idoly trhu, pri ktorých nezohľadňujeme zavádzanie jazykových reprezentácií. Týchto troch foriem predsudkov sa nedokážeme celkom zbaviť, iba si na ne dávať pozor, a preto ich Bacon považuje za prirodzené. Okrem nich tu však je ešte jeden, získaný predsudok - 4) idol divadla, týkajúci sa uzatvorených filozofických systémov, ktoré si prispôbujú empirickú

53 Podľa Hawkes, D., c.d., s. 33-34.

skutočnosť.⁵⁴ Za východisko z obmedzení týchto falošných myšlienkových foriem považuje Bacon empirickú skúsenosť.

V podobnom duchu uvažoval neskôr aj osvietený aristokrat Antoine Destutt de Tracy, ktorý začiatkom 19. storočia prišiel s termínom ideológia, a snažil sa rozobrať spôsoby, akým vnímame svet v súlade s mocou. Pôvodne pojmu nebol prisudzovaný negatívny význam, označoval skôr druh vedy o ľudskom živočíchovi (ideológiu radil do oboru zoológie), ktorá by analyzovala proces akým veci nadobúdajú ideálne formy a vstupujú do nášho myslenia. Malo ísť o akúsi meta-vedu, teda vedu o vede. Svoj projekt začal de Tracy inštitucionálnou kritikou vzdelávacieho inštitútu, do ktorého sa po Veľkej Francúzskej revolúcii vracalo náboženské reakcionárstvo. Neskôr sa venoval rozboru pôvodu a funkcie jazyka, a napokon ekonomiky. Videl totiž, že napriek osvieteniskému ideálu rozum nestačí na odstránenie sebeckých záujmov. Z toho dôvodu považoval ekonomiku, podobne ako Marx, za posledný determinant sociálneho bytia.⁵⁵

V kritike symbolických reprezentácií, ktoré sa človeku vymkli spod kontroly pokračuje Ludwig Feuerbach. Po kritike modiel, predstavujúcich Boha, alebo jeho pozemských zastupiteľov predávajúcich milosť za peniaze, prichádza s myšlienkou, že to, čo človeku odcudzuje jeho vlastnú podstatu môže byť samotný Boh. Za pôvod náboženských fenoménov považuje premenu ľudských schopností. „Náboženstvo, aspoň kresťanské, je postojom človeka k sebe samému, alebo správnejšie ku svojej bytosti; no tento postoj k jeho bytosti je ako postoj k bytosti inej. Božská bytosť nie je ničím iným než ľudskou bytosťou, alebo lepšie povedané ľudskou bytosťou zbavenou obmedzení individuálneho, t. j. skutočného, telesného človeka, spredmetnenou, t. j. nazeranou a uctievanou ako iná, od neho odlišná, zvláštna bytosť.“⁵⁶ Pre Feuerbacha stelesňuje Boh zabsolutizované ľudské vlastnosti (Rozum, Vôľa, Láska) a v tom zmysle je preňho odcudzeným produktom človeka rovnako, ako pre Marxa produkty vytvorené produkciou, teda kolektívnou prácou.

4.1.1 Marxova kritika ideológie

Na základe myšlienky odcudzenia ľudskej podstaty rozvinul Marx svoj vlastný koncept odcudzenia, ku ktorému dochádza v kapitalizme spredmetnením ľudskej činnosti a jej

⁵⁴ Tamže, s. 36.

⁵⁵ Eagleton, T., *Ideology. An Introduction, c.d.*, s. 66-69.

⁵⁶ Feuerbach, L., *Podstata kresťanstva*, SVPL, Bratislava 1954, s. 70.

odňatím niekým iným (konkrétne vlastníkom produkčných prostriedkov za účelom predaja na trhu). Ľudskou prácou sa podľa neho vytvára produkt, ktorý „vystupuje proti nej ako nejaká cudzia bytosť, ako moc nezávislá na výrobcovi.“⁵⁷ Prepojenie s producentom sa prerušuje, produkt sa odníma a obracia voči jeho producentovi. Ideológia v tom zmysle predstavuje akúsi všeobecnejšiu teóriu odcudzenia, v ktorej sa počiatok a záver ľudskej činnosti od seba oddeľujú a prevracajú si miesta. Stačí teda za účelom prekonania ideológie priviesť produkty k ich reálnemu základu? Ak áno, znamenalo by to, že vieme uchopiť veci v ich objektívnom stave. O čosi podobné sa pokúšal Max Stirner, ďalší mladoheglovec, odmietajúci všetky všeobecnosti, abstrakcie a ideály. Jediné, čo považoval za reálne bolo individuum vo svojej jedinečnosti. Staval sa proti idey Boha, vlasti, štátu, cisára atď. V *Nemeckej ideológii* však Marx aj takýto prístup radí medzi ideológie, pretože obrátením všetkého abstraktného na konkrétne sa vytvára iná abstraktná metafyzická kategória, ktorú možno taktiež zneužiť na mocenské účely. Vôbec sa totiž nepýta, *aký je pôvod a význam týchto ideí pre ľudí danej doby a ako a prečo dochádza k ich premene*, resp. zámene.⁵⁸ Kritiku ideológie (predstav, ktoré sa odcudzili človeku, takže nad nimi prestal mať vplyv a považovať sa za ich tvorcov), ktorá iba vzťahuje myšlienkové reprezentácie na ich tvorcov, možno takisto označiť za ideológiu, pretože tieto východiská ďalej neskúma.

Althusser tieto rozličné, hoci na prvý pohľad kritické koncepcie, nazýval teoretickými humanizmami, pretože bránia možnosti poznať svoje vlastné predpoklady. Kritizovať ideológiu z pozície Jednotlivca, Rozumu, Slobody alebo Človeka môže síce znieť dostatočne opodstatnene, no opomína sa pritom, na akej myšlienkovvej tradícii sú postavené tieto pojmy a kam chcú kritiku doviest'. Na to, aby sme Marxovu teóriu mohli považovať za vedeckú musíme podľa Althussera vychádzať z tzv. teoretického antihumanizmu – prístupu, ktorý si na začiatok skúmania nekladie človeka alebo hocikaký iný subjekt.⁵⁹ Althusser teoretický antihumanizmus vníma ako „(negatívnu) podmienku (pozitívneho) poznania samotného ľudského sveta, a jeho praktickej

57 Marx, K., *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Svoboda, Praha 1978, s. 50.

58 „[E]šte dôslednejšie postupuje svätý Max Stirner, ktorý o skutočných dejinách nevie nič a historický proces sa mu preto musel javiť ako púhe dejiny „rytierov“, zbojníkov a strašidiel, pred zjaveniami ktorých sa, samozrejme, vedel zachrániť len „bezbožnosťou“. Toto ponímanie je skutočne náboženské, z pôvodného človeka, z ktorého vychádzajú celé dejiny, urobilo náboženského človeka a v tejto domnienke nahrádza skutočnú produkciu životných prostriedkov a života samého produkciou náboženských fantázií.“ Marx, K., *Nemecká ideológia*, c.d., s. 240.

59 Althusser, L., *For Marx*, c.d., s. 229-230.

transformácie.⁶⁰ **Kritika by mala vychádzať z počiatočného *antagonizmu*** – z toho, že v základe spoločnosti vedľa seba jestvujú (minimálne dva) protikladné záujmy, ktoré bojujú o svoje presadenie. V opačnom prípade hrozí, že kritika nebude nestrannou, ale len ďalšou ideológiou neuvedomele nadŕžajúcou jednej sociálnej skupine.

Kritika by nemala iba identifikovať ideológiu, ale byť si zároveň vedomá toho, z akej pozície ideológiu kritizuje. Ako sme už ukázali, záujmy rozličných skupín možno zhruba rozdeliť podľa toho, či usilujú o zachovanie daného poriadku, alebo o jeho prekonanie. Či sú na strane vládnucej skupiny spoločnosti (prípadne ňou sami sú), alebo nie. To, že ideovú nadstavbu spoločnosti nestačí vzťahnuť k realite, vyjadruje Marx vo štvrtej z *Téz o Feuerbachovi*: „[T]o, že sa svetský základ sám od seba oddeľuje a že si fixuje samostatnú ríšu v oblakoch, možno vysvetliť iba tým, že tento svetský základ je sám v sebe rozpoltený a je sám so sebou v protirečení.“⁶¹ Ideológia slúži na to, aby sa zakryli protikladné záujmy sociálnych skupín v spoločnosti a prekryli sa spoločnými ideami, ktoré ich združia a prepoja. V základoch týchto ideí nájdeme protikladné záujmy, čo znamená, že ideológiu nemožno zrušiť v ríši ideí, ale *je potrebné zmeniť podmienky, ktoré ju vytvárajú*.⁶² Ideológia je životodárnou silou spoločenského systému, bez ktorého by nedokázal fungovať, takže sa nedá len tak odvolať. Marx to demonštruje na príklade svojho postoja k náboženstvu. „Náboženstvo je povzdych utláčaného tvora, cit bezcitného sveta, podobne ako je duchom bezduchých pomerov. Je to ópium ľudu.“⁶³ Ideologická nadstavba, kam radí aj náboženstvo, nie je len prebytočným doplnkom ekonomickej základne spoločnosti. Idey predstavujú vitálnu výplň medzier materiálnej sféry, ktorú potrebuje na svoje udržanie a bez ktorej nemôže v danej podobe existovať. Nadstavba dotvára stavbu a jej zmena vedie k rozkývaniu jej opory až zrúteniu. Túto skutočnosť si môžeme ukázať na viacerých príkladoch.

Marx si nemyslí, že by tí pri moci svojvoľne diktujú svoje pravidlá ostatným, tvrdí len to, že každá spoločnosť vyžaduje také filozofické východiská, ktoré napomôžu jej reprodukcii. Vládnuca skupina ich musí vytvoriť preto, aby sa udržala pri moci. Musí

60 Tamže, s. 229.

61 Marx, K., *Tézy o Feuerbachovi*, c.d., s. 208.

62 „Skutočné praktické zrušenie týchto fráz, odstránenie týchto predstáv z vedomia ľudí sa dosiahne, ako sme už povedali, zmenenými okolnosťami, a nie teoretickými dedukciami.“ Marx, K., *Nemecká ideológia*, c.d., s. 241.

63 Marx, K., *Ku kritike Hegelovej filozofie práva*, In: Marx, K. - Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977, s. 14.

„vyhlásiť svoj záujem za spoločný záujem všetkých členov spoločnosti, čo v oblasti ideí znamená: že musí dať svojim myšlienkam formu všeobecnosti, vyhlásiť ich za jediné rozumné a všeobecne platné.“⁶⁴ Komu sa podarí zovšeobecniť svoje predstavy a vštepiť ich do hláv ľudí a dokáže tak prepojiť vlastné záujmy so záujmom celej spoločnosti, uspel v presadení a zaistení svojej moci v nej.

Môžeme sa napríklad cítiť zjednotení myšlienkami demokracie či národa, nadchýňať sa predstavami o slobode a láske, rozcitlivieť sa pri slovách o súcite a tradíciách, popritom však zabudneme na to, v akých podmienkach tieto heslá vyslovujeme. Pri obhajobe ideí demokracie a rovnosti opomínáme veľmi nerovný podiel jednotlivcov na moci. Pri obrane inštitúcií slobody výberu a vlastníctva zabúdame, že toho, čo vlastníme a máme na výber, je relatívne málo. Pozabúdame, že si na rozdiel od vybraných desaťtisíc nemôžeme zvoliť nepracovať alebo prísť o prácu, pretože z pôžičiek nedokážeme užiť ani seba, nieto ešte deti. Poznáme to však aj z iných sfér: kázne o tom, ako sa chudobným veriacim dostane zadosťučinenia na onom svete, sa počúvajú lepšie ako správy o reálnych majetkových pomeroch cirkví a niektorých hodnostárov; lichôtky nacionalistických politikov o skromnom a pracovitom národe, ktorý musí držať spolu, nám dokážu zavrieť oči pred tým, že sami žijú neskromne a nič si neodriekajú; a chvastanie sa milionárov o tom, že bohatstvo sa dá nadobudnúť tvrdou prácou, nás dokáže motivovať viac ako skutočnosť, že oni ho získali nečestnou činnosťou a kontaktmi na pochybné živly. Ako tvrdí Marx: „Domnienka“, „predstava“ týchto určitých ľudí o ich skutočnej praxi... ovláda a určuje prax týchto ľudí“.⁶⁵ Imaginárna sféra plní úlohu prekrytia reálnych spoločenských rozdielov. Rozpor podľa neho spočíva v samotných základoch organizácie produkčnej sféry – v rozdiel medzi pracujúcimi a vlastníckymi prostriedkami, teda tým, že producent nevlastní to, čo vyrobí, ani o tom ďalej nerozhoduje. Marx preto naznačuje, že budúcnosť by mala priniesť zjednotenie vedomia a praxe. Nielenže by pracujúci ako vlastníci produkčných prostriedkov sami rozhodovali o tom, čo a za akých podmienok vyrábať, zároveň by boli vlastníckymi vyrobených produktov, takže by nedochádzalo k vykorisťovaniu – ukracovaniu z ich voľného času a výsledkov ich práce. Myšlienky slobody, rovnosti a vlastníctva, ktoré boli dosiaľ prístupné len vyvoleným, by sa

64 Marx, K., *Nemecká ideológia*, c.d., s. 245.

65 Tamže, s. 240.

nestávali zásterkou, falošnou zámienkou udržiavania sociálneho zmieru, ale skutočnosťou.

Aby sme zbilancovali doposiaľ povedané: Starozákonná kritika modloslužobníctva vychádzala z Boha, ktorý človeku umožňoval zaujať odstup od všetkých vecí, na ktoré by sa mohol viazať, a poskytoval mu tak priestor pre slobodu. Novoveké učenia zakladali svoju kritiku na empirickom poznaní (Bacon) a odmietaní abstrakcii, resp. hľadani ich základov. Sem môžno zaradiť aj raného Marxa. Zrelý Marx túto kritiku ďalej rozvinul a zameral sa na spredmetnenie ľudskej činnosti kapitalistickými produkčnými vzťahmi. Premenu na tovary a peniaze sa z nej stal fetiš, ktorý už nie je len falošnou abstrakciou, ale záležitosťou reálneho prežitia. Charakteristiku fetišizmu si predstavíme v nasledujúcej podkapitole.

4.2 Fetišizmus

Raný Marx vnímal ideológiu ako falošné predstavy, ktorých klamlivosť je potrebné dať do súvislosti so sociálnymi rozporami prítomnými v materiálnej sfére. Zrelý Marx už hovoril o manipulácii prítomnej priamo v materiálnej sfére. Inými slovami, zatiaľ čo sa idolová časť sa týka nadpozemských ideí, fetiše sa vzťahujú k tomu praktickému, čo patrí k zemi. Aj v chápaní ideológie došlo k presunu pozornosti od vedomia k bytiu, resp. od toho, ako ideológia ovplyvňuje myslenie k tomu, ako preniká priamo našimi činmi. Táto forma ideológie sa týka tej vrstvy nášho života, ktorú nedokážeme prekuknúť myslením, alebo uvedomením, že konáme nesprávne. Je a ostáva pre nás z väčšej časti nevedomá, avšak nie v zmysle opaku vedomia (to by stále patrila medzi idolové formy ideológie), ale v zmysle oddelenosti od vedomia, neprístupná jeho schopnostiam. Nevedomá v zmysle toho, ako používame jazyk, alebo ako sa riadime normami správania bez toho, aby sme vedeli ako sme k princípom ich fungovania dospeli. Pôjde o nevedomé mechanizmy, ktorým sa venoval Freud, a na margo ktorých Jonathan Culler píše: „Hoci chápanie nevedomia ako takého vzniká vo Freudovom diele, je nevyhnutné pre druh výkladu, ktorý sa snaží ponúknuť celá škála moderných disciplín a ktorý by určite bol rozvinutý aj bez Freudovej pomoci. ... Nevedomie je poňatím, ktoré umožňuje vysvetliť nepochybný fakt: že viem jazyk (v zmysle, že môžem vytvoriť a pochopiť nové výpovede, povedať, či je sled skutočne vetou môjho

jazyka atď.), avšak neviem, čo viem. Viem jazyk, avšak potrebujem lingvistu, aby mi vysvetlil, čo presne je to, čo viem.“⁶⁶

4.2.1 Marxov tovarový fetišizmus

V tejto časti o ideologických fetišoch sa budeme zaoberať inou, na prvý pohľad neidentifikovateľnou a takmer nebadateľnou formou nadvlády. Zatiaľ čo vo feudalizme bola prítomná priama forma nadvlády mystifikovaná vierami a poverami prijatými zvonku, v kapitalizme sa priame panstvo potláča a subjekty sú riadené svojou činnosťou a, takpovediac, zvnútra. Kapitalizmus emancipoval ľudí v tom zmysle, že už viac nie sú viazaní k pôde, či pánovi, ale môžu sa samostatne rozhodovať o tom, čo robiť, avšak len do miery, ktorú im určí trh tovarov a práce. Už viac neveria, ba ani nemusia veriť vo vyvolenosť a „prirodzenú nadradenosť“ kráľa alebo pána, a môžu sa správať ako racionálne bytosti poháňané čisto sebeckými záujmami. Premenu tradičnej spoločnosti na modernú sprevádzal nástup buržoázných produkčných vzťahov.⁶⁷ Ako tento proces opisuje Marx: „Kde sa buržoázia dostala k moci, tam zničila všetky feudálne, patriarchálne, idylické vzťahy. Nemilosrdne popretfňala pestré feudálne zväzky, ktoré púťali človeka k jeho prirodzenému predstavenému, a neponechala medzi ľuďmi iný zväzok ako čisto osobný záujem, ako bezcitné „platenie hotovými“. V mrazivej vode sebeckej vypočítavosti utopila posvätnú bázeň náboženského vytfňzenia, rytierskeho nadšenia i filisterského rozčítienia.“⁶⁸

66 Culler, J., *Saussure*, Archa, Bratislava 1993, s. 74.

67 Max Weber dáva tento proces do súvislosti s desakralizáciou, s tzv. odkúzlenním sveta, ku ktorému dochádza v dôsledku osvietenstva a vedecky racionálneho zdôvodňovania prírodných a spoločenských javov. Podobne, ako dáva Marx túto desakralizáciu sveta do súvislosti so sakralizáciou ekonomiky. Deje sa tak podľa neho prostredníctvom protestantskej etiky, ktorá vedie človeka k zameraniu sa na pracovitost' a asketizmus, ktorých ovocie úspechu má dokazovať Božíu priazeň: „Vnútrosvetská protestantská askéza ... pôsobila teda plnou váhou proti bezuzdnému užívaniu majetku, spúťavala spotrebu, špeciálne luxusnú spotrebu. Naproti tomu zbavovala v psychologickom zmysle nadobúdanie statkov zábran tradicionalistickej etiky, rozbíjala putá snahy po zisku tým, že ju nielen legalizovala, ale (v naznačenom zmysle) priamo pokladala za bohumilú.“ Weber, M., *K metodológii sociálnych vied*, Pravda, Bratislava 1983, s. 342. Na rozdiel od Marxa však vidí „kapitalistického ducha“... ako čiastkový jav v celkovom vývine racionalizmu“ Tamže, s. 307, zatiaľ čo Marx za pohon desakralizácie považuje zmeny vo produkčných vzťahoch spoločnosti. Ako poukazuje marxistická historička Ellen Meiksins Woodová, zatiaľ čo Angličania konca 16. a začiatku 17. storočia boli posadnutí stanovovaním trhovej hodnoty a konkurenčným nájomným, francúzska vládnuca trieda vytvorila obrovský aparát úradov, prostredníctvom ktorého si jej časť mohla (mimoekonomicky) privlastňovať nadprácu roľníkov vo forme dane. Woodová, E. M., *Původ kapitalismu. Delší pohled*. Svoboda servis, Praha 2011, s. 89. Protestantizmus, ktorý spomína Weber ako určujúci faktor, zohral podľa Woodovej len rolu prostredníka rozvoja výmenného obchodu, nie jeho podnecovateľa, tým, že podnietil pracovitost' námezdné pracujúcich a zároveň akumuláciu kapitálu.

68 Marx, K., *Manifest Komunistickéj strany*, c.d., s. 360.

Proces zosvetštenia duchovnej stránky spoločnosti mal však paradoxne za následok posvätenie, zduchovenie jej materiálnej stránky a výmenného obchodu. Marx si všíma, že v kapitalistickej spoločnosti sa tovaru pripisuje fetišový charakter a prisudzujú až metafyzické a teologické vlastnosti: „Na prvý pohľad sa tovar zdá samozrejmom, všednou vecou. Analýza tovaru však ukazuje, že je to veľmi čudná vec, plná metafyzickej rafinovanosti a teologických vrtochov.”⁶⁹ Kľúčovým faktorom tejto transformácie je uvedomenie, že tovary nedisponujú len úžitkovým, ale aj vymeniteľným rozmerom (tým, že sú vymeniteľné za iné), na základe ktorého sa určuje ich hodnota. Význam sa tovarom neprisudzuje len na základe toho, ako veľmi ich potrebujeme alebo chceme my, ale aj na základe toho, ako veľmi ich chcú ostatní, resp. ako veľmi sú chcené. Ich charakter, punc, alebo jednoducho formu im dodáva spoločenský záujem. Tovarová forma vytvára dojem akejsi tajomnosti, no tá je spôsobená len obrovským spoločenským záujmom, ktorý sa okolo určitých vecí vytvoril. Tovary síce sú ľudskými výtvormi -našich rúk alebo mysle- a ako také sú aj spotrebované, no medzitým na nás vyvíjajú záhadnú, až magickú moc, ktorou na nás pôsobia. Prostredníctvom výmeny sa vytvára niečo nové, niečo, čo nevieme dobre pomenovať a čo nemáme úplne pod kontrolou. Vezmime si len silu, akou nás priťahujú veci v obchodoch, no ako náhle si ich kúpime a donesieme domov, náš záujem o ne opadá. Dokonca túžime aj po veciach, ktoré už vlastníme, pretože v obchodoch, kde sú pod dohľadom verejného záujmu, zvyčajne vyjadrovaného cenou, na nás pôsobia silnejším dojmom. Marx tento jav približuje analógiou s náboženských fenoménmi: „Aby sme našli niečo obdobného, museli by sme sa uchýliť do hmlistých oblastí náboženského sveta. Tu sa produkty ľudskej hlavy zdajú samostatnými bytosťami, ktoré majú svoj vlastný život a sú vo vzájomnom vzťahu medzi sebou a s ľuďmi.”⁷⁰ Kým v predmodernej dobe sme mali dočinenia s panteónom Bohov, v modernej dobe ich nahradili tovary, obiehajúce okolo nás vo výmenných obchodoch. Napriek tomu, že vieme, že ide o naše vlastné kolektívne výtvary, v procese výmeny na nás majú väčší, až nadpozemský vplyv, ktorým dokážu opantať svojho stvoriteľa. Neuvedomujeme si a ani sa nepozastavujeme nad tým, prečo našim vlastným produktom prejavujeme toľko úcty.

69 Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, SVPL, Bratislava 1955, s. 92.

70 Tamže, s. 94.

Na základe toho je jasné, prečo Marx v *Kapitáli* už nepotrebuje hovoriť o ideológii. Produkt, ktorému sa klaniame, nemá spojitosť s vládnuou triedou na základe prijímaných ideí a presvedčení, je vyjadrením samotných spoločenských -konkrétne kapitalistických produkčných- vzťahov, pričom je jedno, čo si pri snahe o jeho zaobstaranie myslíme. Jav, s ktorým máme pri tovarových fetišoch dočinenia sa netýka subjektívneho klamu, ale objektívneho stavu. Preto Marx na tomto mieste už namiesto modelu camery obscury používa už len metaforu z oblasti optiky, a to – oko. Oko dokáže zachytiť vlastnosti objektu, teda jeho úžitkovú hodnotu, resp. to, na čo ho možno použiť, no výmenná hodnota jeho pozorovacím schopnostiam uniká, napriek tomu, že je v tovare prítomná: „Tajomnosť tovarovej formy spočíva teda jednoducho v tom, že odzrkadľuje ľuďom spoločenský charakter ich vlastnej práce ako vecný charakter samých produktov práce, ako od prírody dané spoločenské vlastnosti týchto vecí; preto i spoločenský vzťah výrobcov k úhrnnej práci sa im javí ako mimo nich jestvujúci spoločenský vzťah vecí. Týmto quid pro quo (touto zámenou) sa stávajú z produktov práce tovary, veci zmyslovo nadzmyslové čiže spoločenské. Práve tak svetelné pôsobenie vecí na zrakový nerv nevnímame ako subjektívne podráždenie zrakového nervu, ale ako objektívnu formu vecí existujúcich mimo oka. Ale pri zrakových vnemoch jedna vec, vonkajší predmet, ozaj vrhá svetlo na inú vec, na oko.“⁷¹ Marx sa tu už nezameriava na skutočnosť, že okom vnímaný objekt sa na sieťnicu premieta v prevrátenej podobe (podobne ako pri fotografickom prístroji camera obscura), čím by poukazoval na subjektívny klam (ku ktorému dochádza aj pri ideológii, kde sa miesta producenta a produktu zamieňajú), ale všíma si nadzmyslovú stránku predmetov-tovarov, vyplývajúcu zo skutočnosti, že ide o veci spoločenského významu, ktorú oko nedokáže pozorovať. Hovorí o tajomnom, magickom rozmere vecí, vymykajúcom sa zmyslovému uchopeniu. Ako dodáva Sarah Kofmanová, camera obscura v tomto prípade neplní funkciu „špecifického technického objektu, ktorého cieľom je prezentovať, v prevrátenej forme, reálne vzťahy, ale, skôr, magický aparát, ktorý vnára vedomie do temnoty, zla a omylu, z ktorého dostáva závrat a stráca pri ňom rovnováhu.“⁷²

71 Tamže, s. 93.

72 Kofman, S., *Camera Obscura of Ideology*, Cornell University Press, New York 1998, s. 14.

Tovarovú formu a jej fetišový charakter nenadobúdajú iba spoločensky vytvorené produkty. Kapitalizmus je od ostatných spoločenských formácií odlišný tým, že tovarom sa stáva aj ľudská pracovná sila, s ktorou sa obchoduje na trhu. Nie jednotlivец -ten, čo ju nakupuje (kapitalista) alebo ten, čo ju predáva (námezdné pracujúci, robotník)-, ale trh stanovuje cenu, za ktorú ju možno kúpiť. V dôsledku toho sa „súkromné práce uvádzajú do vzájomného vzťahu ako rovnaká ľudská práca,“⁷³ teda ich kvalitatívny rozmer sa podriaďuje kvantitatívnemu vyjadreniu, stanovenému spoločensky uznávanou hodnotou. Mzdové vyjadrenie ohodnocuje prácu na základe odpracovaných hodín, nedokáže však vyjadriť odlišnú kvalitu produkcie. Producenti, pracujúci za rovnakú mzdu, môžu za svoju pracovnú dobu vyrobiť rozličný počet alebo inú kvalitu produktov. Prípadne, môžu dostávať v rozličných podnikoch rozličnú mzdu, pretože tá nezávisí len od trhovej konkurencie, ale aj od technického vybavenia produkcie a počtu zamestnancov zamestnávateľa. Taktiež môže dôjsť k situácii, že sa mzda napriek rovnakej alebo dokonca väčšej vynaloženej námahe zníži, ak sa kapitál rozhodne zvýšiť zisk na úkor produkčných nákladov. Hodnota konkrétnej práce vynaložená na produciu určitého produktu sa odvíja od spoločensky nutného pracovného času (odvíjajúceho sa od technologického pokroku, konkurencie), teda na základe abstraktnej práce. Ide o pomyselný prepočet toho, za koľko peňazí a času sú pracujúci schopní niekde niečo vytvoriť a neprestať tam pracovať, stanovujúci mieru všetkým konkrétnym pracujúcim. Práca, a tým pádom aj životy pracujúcich, sa musí v kapitalizme podriaďovať zákonom trhu, na ktorom ich musia za účelom zabezpečenia životných prostriedkov predávať. Sú spontánne vedení a riadení abstraktným zákonom, ktorý peňažne zhodnocuje ich pracovné úsilie na základe momentálneho stavu dopytu po práci a výšky miezd. Ako to opisuje Marx: „Tým, že vo výmene prirovnávajú svoje rozličné výrobky ako hodnoty, prirovnávajú svoje rozličné práce ako ľudskú prácu. Neuvedomujú si to, ale robia to.“⁷⁴

Ak by to však bolo iba takto, šlo by síce o nedokonalý, no do určitej miery spravodlivý meter výmennej hodnoty uplatňovaný na každého zamestnanca i zamestnávateľa. Podľa Marxa sféra výmeny tovarov alebo obehu, kde sa odohráva kúpa a predaj pracovnej sily, „je naozaj pravým rajom vrodenej ľudských práv. Tu panuje jedine sloboda, rovnosť, vlastníctvo a Bentham. Sloboda! Lebo kupec a predavač... [u]zatvárajú zmluvu ako slobodné, právnicko rovnoprávne osoby. ... Rovnosť! Lebo

73 Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie*. Zväzok prvý, c.d., s. 100.

74 Tamže, s. 95.

vstupujú do vzájomného vzťahu len ako majitelia tovarov a vymieňajú ekvivalent za ekvivalent. Vlastníctvo! Lebo každý disponuje len tým, čo mu prináleží. Bentham! Lebo každý z nich sa stará len o seba.”⁷⁵ Avšak, v zákulisí tejto sféry sú ukryté vzťahy nadvlády, kde je „Nepovolaným vstup zakázaný“,⁷⁶ kde tieto buržoázne práva prestávajú platiť. Totiž: Producent je na rozdiel od kapitalistu slobodný len do istej miery, pretože nedisponuje kapitálom, len svojou pracovnou silou, ktorú mu je (pokiaľ nebojuje za svoje práva) nútený predávať za stále horších podmienok, inak mu hrozí smrť hladom. Za rúskou rovnocennej výmeny sa ukrýva nerovné privlastňovanie nadhodnoty vlastníkom produkčných prostriedkov, teda vykorisťovanie robotníka. A získaniu vlastníctva kapitalistov v kapitalizme vždy historicky predchádzala prvotná akumulácia kapitálu, nespravodlivo nadobudnutá vyvlastnením, či nerovnakým prerozdelením bohatstva. Za takýchto podmienok odvolávanie sa na Benthamov utilitaristický princíp osobného úžitku prospievajúceho všetkým, funguje ako ideológia odrádzajúca pracujúcich od spoločného zastávania sa záujmov svojej triedy. Teda od nadobudnutia triedneho vedomia. Na záver môžeme dodať, že starozákonné vystríhanie pred modloslužobníctvom vychádza pri modernom fetišizme spojenom s ekonomickými podmienkami spoločenského života akosi nakrátko. Charakter fetiša tu totiž nadobudla samotná pracovná sila premenená na tovar, zakrývajúci nerovné mocenské vzťahy ukryté za jeho produkciou, z ktorého podriadenosti sa pracujúci nedokážu vymaniť, pretože je tým jediným zdrojom obživy, ktorý v kapitalizme majú.

5. Kritika praktickej činnosti

V tejto kapitole si priblížime, čo vyplýva z nevedomelých podôb ideológie. Ukážeme si, aké formy kontroly v sebe ukrýva tovarová forma a jej fetišový charakter. Ako už vieme, tovar v sebe ukrýva nielen úžitkovú, ale aj výmennú hodnotu. Obe hodnoty sa musia taktiež určovať vlastným spôsobom – konkrétnou prácou, nutnou pre vyprodukovanie tovaru, a abstraktnou prácou, všeobecnou a spoločensky určenou prejavujúcej sa v hodnote tovaru. V prípade, že sa tovarom stáva pracovná sila producenta, hodnota, za ktorú ju kupuje kapitalista je nižšia ako hodnota, ktorú potom producent odovzdáva pri produkcii. Vo vyrobenej hodnote je však ukrytá aj nadhodnota,

⁷⁵ Tamže, s. 199.

⁷⁶ Tamže, s. 198-199.

pretože na mzde za vykonanú prácu sa producent dohoduje vopred, takže o hodnotu, ktorú vyrobí navyše, prichádza. Nadhodnotu si vo forme zisku privlastňuje vlastník produkčných prostriedkov.

Toto zhustenie hodnôt ukrytých v tovare, ako aj proces premeny istého materiálu na zhustený obsah, v ktorom sa ukrýva nový zmysel, pripomína Freudovu analýzu snovej symboliky. Podľa Sigmunda Freuda je obsah sna tvorený zhustenými a presunutými myšlienkami uloženými v nevedomí. K vedomiu sa totiž môže dostať len v prípustnej podobe scenzurovaný obsah.⁷⁷ „Sen používa tejto symboliky k zastrenému znázorneniu svojich latentných myšlienok.”⁷⁸ Medzi najčastejšie myšlienky, ktoré sú dospelí nútení skrývať vo svojich snoch patria sexuálne túžby.⁷⁹ Freud to vysvetľuje tým, že „[ž]iadny iný pud nebol od detstva tak potlačovaný ako sexuálny pud vo svojich početných zložkách, zo žiadneho iného neostávajú tak početné a tak silné nevedomé prania, ktoré potom za spánku pôsobia k vyvolaniu sna.”⁸⁰ Touto snovou prácou, ako Freud nazýva proces zhusťovania materiálu, sa v zjavnom obsahu sna môže, napríklad, objaviť žena s črtami dvoch iných osôb, aby sa zakamuflovalo, o koho ide, prípadne udiť udalosť, ktorá nám niekoho nepriamo pripomína.

Interpretáciu snov pokladá Freud za rozplietanie významov, pri ktorom sa vystupujúci element buď rozkladá na viaceré myšlienky, alebo odkazuje na nejakú inú vec, ktorú nahrádza. Tento proces prirovnáva k jazykovému prekladu znakov alebo „obrázkovému písmu”.⁸¹ Pri tomto prirovnaní sa nám vybaví Marxov popis hodnoty ako spoločenského hieroglyfu, ktorého tajomstvo sa ľudia usilujú odhaliť: „[H]odnota premieňa každý produkt práce na spoločenský hieroglyf.”⁸² Vieme, že výmenná hodnota je prostriedok, ktorým sa porovnávajú rozličné práce ako ľudské práce a umiestňujú sa do vzájomných relácií – drahší, lacnejší, rovnaký. Tajomstvom tohto hieroglyfu je, že za touto slobodnou, rovnocennou, spravodlivou a vzájomne prospešnou⁸³ výmenou stoja

77 Podobný proces prepracovania obsahu si Freud všíma aj pri rozbere vtipov. Prostredníctvom zhustených významov, náznakov a nepriamych pomenovaní si vtip vytvára cestičku ako prepašovať nazad do vedomia slasť, ktorá z neho bola vytesnená. Vtip vzniká obídením zábran rozumovej kritiky a uvoľnením nevedomých myšlienok. Freud, S., *Totem a tabu. Vtip a jeho vzťah k nevedomí*, Práh, Praha 1991, s. 139.

78 Freud, S., *Výklad snů*, Nová tiskárna, Pelhřimov 1997, s. 214.

79 Freud však hovorí aj o iných, ako erotických potrebách imaginárne uspokojovaných v snoch, konkrétne hlade, smäde, pohodlnosti... Tamže, s. 240.

80 Tamže.

81 Tamže, s. 172.

82 Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, c.d., s. 95.

83 Spomeňme si na Marxov opis sféry výmenného obchodu ako ríše „slobody, rovnosti, vlastníctva a Benthamu”.

nerovné mocenské vzťahy vlastníkov a nevlastníkov produkčných prostriedkov, ktorí sú na rozdiel od tých prvých nútení živiť sa námezdnu prácou. Napriek tomu, že vieme o rozdieloch v kvalite vykonaných prác, množstve odpracovaných hodín, type námahy, či nerovnom podiele na zisku, do týchto vzťahov vstupujeme tak, ako keby sme to nevedeli. Ako píše Marx: „Tým, že vo výmene prirovnávajú svoje rozličné výrobky ako hodnoty, prirovnávajú svoje rozličné práce ako ľudskú prácu. **Neuvedomujú si to, ale robia to** [zvýraznil PT].”⁸⁴ Posledná veta v stručnosti vyjadruje definíciu ideológie: napriek tomu, že sme si na začiatku i na konci produkčného procesu môžeme byť vedomí nerovnocenných vzťahov medzi producentom a vlastníkom produktu, opakujeme ho práve tak, ako keby sme si toho neboli vedomí. Chápanie toho, čo je spravodlivé či slobodné, sú vopred stanovené danou mocenskou konfiguráciou spoločnosti, takže subjekty nemajú inú možnosť ako sa prispôbiť a podriadit nastaveným pomerom.

Podľa Kofmanovej hrá fetiš u Marxa, tak ako u Freuda, rolu zakrytia určitého poznania. Kým u Marxa zahŕňa fetiš (tovaru) rozpor triedneho boja, u Freuda má zakryť obavy z vlastnej kastrácie.⁸⁵ Keď totiž dieťa zistí, že by mohlo byť ako jeho matka bez penisu, vyrovnáva sa s týmto strachom práním akejsi jeho náhrady, ktorou je fetiš. Kofmanová poukazuje aj na to, že Freud sa na opis nevedomia taktiež uchýľuje k použitiu metafory fotografického aparátu. Ukazuje na ňom, že „každý psychický fenomén totiž najprv nutne prechádza cez nevedomú fázu, cez temnotu a negatív, predtým ako vystúpi do vedomia...”⁸⁶ Do vedomia vystupujú len určité obsahy a ostatné ostávajú zamlčané, podobne ako sa na trhu pri tovaroch stretávame len s javovou formou hodnoty v podobe cien či miezd zastierajúcich nadhodnotu, ktorá je v nich ukrytá. Nezamýšľame sa nad tým, čo ukrýva tento vzťah výmeny, pretože na cenovkách, dohodách, výpočtoch miezd pôsobí pre pracujúcich všetko prehľadne a adekvátne.

Takúto formu *falošného vedomia* ideológie týkajúcu sa nevedomej praxe by sme mohli dať do súvisu s javom tzv. *falošných spojení*, ktoré opísal Freud, teda vytváraním si neadekvátnych vysvetlení pre vlastné iracionálne činy – tzv. chybné úkony. Pri skúmaní hystérie postrehol, že pacienti neschopní rozpoznáť nevedomé motivácie svojho konania prichádzajú s náhradnými vysvetleniami prečo konali tak, ako konali.

84 Tamže.

85 Kofman, S., c.d., s. 17.

86 Tamže, s. 22.

Freudov učiteľ Hippolyte Bernheim, napríklad, počas hypnózy vsugeroval chorému, aby si po precitnutí strčil dva prsty do úst. Keď tak urobil a on sa ho opýtal prečo, odpovedal mu, že na jazyku zacítil bolesť z toho, ako si ho deň predtým pohrýzol.⁸⁷ Následne z toho vyvodil záver, že vedomie si vytvára náhradné vysvetlenia pre nevedomé motivácie, ku ktorým nemá prístup. „Zdá sa, že máme potrebu uvádzať psychické skutočnosti, ktoré sme si uvedomili, do príčinnej súvislosti s ostatným vedomím. Tam, kde vedomie nemôže vnímať skutočnú príčinnosť, pokúšame sa bez rozpakov o iné spojenie, ktorému veríme, hoci je nesprávne. Je jasné, že rozštiepenie vedomých obsahov veľmi napomáha takýmto *falošným spojeniam* [zvýraznil PT].”⁸⁸ Keď sa vrátíme späť do oblasti ekonómie, spomenieme si, že aj tu sa kedysi zdroj hodnoty tovaru hľadal v práci (Ricardo), prípadne v pôde (fyziokrati), teda fakticky v inom tovare. Ako ale ukázal Marx, zdroj hodnoty sa, podobne ako chybné úkony analyzandov, nenachádza na tej istej, transparentnej rovine ako skúmaná vec, ale v skrytých vnútorných rozporoch – v triednom boji v spoločnosti, resp. nevedomých psychických motiváciách za samotným konaním. Kritika politickej ekonómie pristupuje podozrievavo ku klasickým ekonomickým kategóriám, asi tak ako psychoanalýza k racionalizovaným a imaginárne celistvým obsahom vedomia. Identifikáciou falošného vedomia v ekonómii alebo psychológii sa odhaľujú falošné spojenia vo vedomom správaní, ktoré je v skutočnosti vedené neuvedomenými motiváciami.

5.1 Spredmetnená činnosť

Na Marxov rozbor spoločnosti s kapitalistickým spôsobom produkcie nadviazal Georg Lukács, ktorý tvrdil, že tovar sa „stáva univerzálnou kategóriou spoločnosti ako celku.”⁸⁹ Tovarovú formu tak nenadobúdajú len produkty či pracovná sila najímaná na ich vytvorenie, ale aj samotné vedomie, reflektujúce tieto podmienky. Už Marx v *Kapitáli* hovorí, že výmena tovarov nie je spoločenským vzťahom, prebiehajúcim medzi

87 Freud, S. - Breuer, J., *Štúdie o hystérii*, Európa, Bratislava 2012, s. 72. V ďalšom prípade sa zas Freudovej pacientke vybavilo dávno potlačené pranie, aby ju pobožkal muž, s ktorým vtedy hovorila. Pri spomienke naň sa jej túžba byť pobožkaná preniesla na prítomného analytika, čo analyzandku zhrozilo. Paradoxne sa teda hanbila za vlastnú túžbu, s ktorou nebola vedome stotožnená. Tamže, 294.

88 Tamže, s. 72.

89 Lukács, G., *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, The MIT Press, Cambridge 1971, s. 86.

osobami, ale spredmetneným vzťahom medzi vecami.⁹⁰ Tým mal na mysli to, že aktéri výmeny sa musia prispôbiť výmennej (nie úžitkovej) hodnote tovarov, ktorá taktiež nezohľadňuje konkrétnu prácu potrebnú pre ich vytvorenie. Voda, s vysokou úžitkovou hodnotou pre človeka, má len nízku alebo žiadnu výmennú hodnotu pre trh, pretože je dostupná všetkým a nie je súčasťou niekoho vlastníctva (resp. kapitalistických produkčných vzťahov). Dôležitejšia je hodnota abstraktnej práce potrebná na produkciu určitého tovaru, teda to, za koľko času a peňazí sa zvykne vyrobiť, ako konkrétna práca, ktorou ho niekto osobitne vyrobil (rýchlejšie/pomalšie, alebo s ohľadom na náklady drahšie/lacnejšie). Spoločenské vzťahy sú spredmetnené, pretože to, či a za akých podmienok k nim dochádza sa odvíja od ich trhom stanovenej výmennej hodnoty. V takomto kontexte už vedomie iba odráža stav vecí, v objatí ktorých sa ocitá. Tu „sa tovar stáva rozhodujúcim faktorom pre podriadenie sa ľudského vedomia tým formám, v ktorých nachádza vyjadrenie toto spredmetnenie, ako aj pre snahy uchopiť tento proces alebo sa búriť voči jeho katastrofálnym dopadom a oslobodiť sa z nevoľníctva tejto tak vytvorenej „druhej prírody“.“⁹¹ Tovarový fetišizmus sa stal novou realitou, východiskovým stavom, v súlade s ktorým sa treba naučiť myslieť, aby sme v ňom mohli fungovať. Je „druhou prírodou“ človeka, ktorá prekryla pôvodnú prírodu, kde nachádzal zdroje pre svoju obživu a vytváral si spoločenstvá. V dôsledku toho už nie je možné, aby sme žili a prežili bez toho, aby sme sa neprispôbili logike trhu. Keďže je naša práca jedným z mnohých tovarov na trhu, predstavuje to problém aj pre prekonanie tohto stavu. Ideológia už nie je len epistemologickým, ale ontologickým problémom – záležitosťou stavu, v ktorom sa každý subjekt v kapitalizme nachádza. Nejde o to uvedomiť si skutočnosť, že sme producentmi spoločenských produktov, ale o to, ako dospieť k zmene tohto stavu, ak sme s našou vlastnou pracovnou silou ako tovarom na predaj sami jeho súčasťou. Ako spojiť záujmy ľudí, ak im to nedovoľuje situácia, pretože si sú nútení neustále konkurovať?

Potreba uplatniť sa na trhu sám za seba vytvára v človeku pocit opustenosti, osamotenosti, izolácie. Druhý človek je považovaný za konkurenta o pracovné miesto, vyšší plat, lepšie životné podmienky a preto za hrozbu a nepriateľa. Jednotlivec je tak odkázaný zamerať sa výlučne na prežívanie svojej vlastnej existencie, na neistotu a

90 „Preto sa výrobcom javia spoločenské vzťahy ich súkromných prác ako to, čo skutočne sú, t.j. nie ako bezprostredne spoločenské vzťahy osôb v ich práci samej, ale naopak, ako vecné vzťahy osôb a ako spoločenské vzťahy vecí.“ Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, c.d., s. 94.

91 Lukács, G., *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, c.d., s. 86.

rozhodnutia, ktoré ostávajú pre druhých nepreniknuteľné a nepochopiteľné. Nehľadá nejaký ďalší cieľ, pretože ním je on sám. V tomto duchu opisoval údel každého jednotlivca dánsky filozof Søren Kierkegaard: „Jednotlivec má teleológiu v sebe samom, má vnútornú teleológiu, sám si je svojou teleológiou. Cieľom, o ktorý sa usiluje, je jeho ja. Jeho ja však nie je abstrakcia, je to niečo absolútne konkrétne.”⁹² Svoju pozornosť sústreďuje na javy autenticity, mučeníctva, osobného vykúpenia, či utrpenia pre pravdu, než na spoločenské vzťahy moci. Alastair Hannay vo svojej práci o ňom píše, že podľa Lukácsa, na rozdiel od Kierkegaarda, to, „čo je potrebné na vytvorenie autentického vzťahu k realite neleží v tragickom vhlade do jednotlivcovej duše, ale v pohľade na reálne nepomerné vzťahy –dalo by sa povedať dočasných, náhodných tragédií–, ktoré možno nájsť v jestvujúcich spoločnostiach.”⁹³

Problém však nie je len v odcudzenosti jednotlivých záujmov a svetov. Samotný svet sa javí ako nepochopiteľný, nezmyselný a plný protirečení, takže sa zdá, akoby ho bolo možné len ťažko pochopiť, nieto ešte zmeniť. Množstvo sociálnych javov vôkol nás sa deje akoby nezávisle a tak nemáme pocit, že by medzi nimi bol nejaký súvis alebo že by sme ich svojim pričinením dokázali nejako zásadne ovplyvniť. Napríklad: napriek tomu, že pracujeme viac, zarábame menej; zisky firiem rastú, mzdy nie; technológie sú stále modernejšie a produkčné procesy rýchlejšie, pracovná doba sa však neskracuje; HDP sa zvyšuje, krajina ale padá do ekonomickej krízy... Protirečenia, do ktorých sa dostávame pri opise sveta nazval Lukács podľa vzoru Kanta antinómiami. Jeho „vec osebe“ kladie bariéry našej schopnosti abstraktne a racionálne myslieť. Prístup k nej nám je umožnený len prostredníctvom foriem vnímania a chápania, ktoré sú nám k dispozícii. Koncept veci osebe predpokladá možnosť úplného alebo dokonalého poznania sveta.⁹⁴ Otázky a problémy, ktoré sa jej týkajú ale Kant pokladal za nesprávne a zapletenie sa do nich pripisoval našej uväznenosti v javových formách poznania. Podľa Lukácsa upadá buržoázne myslenie do rovnakých antinómií, pretože nedokáže prepojiť fakty s celkom, v ktorom k nim dochádza. Atomizácia sociálnych subjektov, ktorou sa prejavuje fetišistická forma ideológie, ich udržiava v podriadenom postavení, z ktorého sa nedokážu vymaniť. Lukács preto navrhuje, aby sa čisté, bezprostredné determinanty vsadili do konkrétnej totality, ktorá ich vytvára a

92 Kierkegaard, S., *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*, Kalligram, Bratislava 2006, s. 123.

93 Hannay, A., *Kierkegaard. A Biography*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 432.

94 Lukács, G., c.d., s. 114-115.

reprodukuje tie isté produkčné (vlastnícke) vzťahy.⁹⁵ Mal by sa medzi nimi nájsť vnútorný súvis, logika, ktorou sú prepojené. K tomuto záveru ho vedie Marxova téza knihy *Bieda filozofie*: „Výrobné vzťahy každej spoločnosti tvoria celok.“⁹⁶

K aktívnemu prepojeniu javov s celkom má podľa Lukácsa možnosť dospieť len proletariát. Maloburžoázia totiž disponuje istým kapitálom, ktorý ju viaže k veľkokapitálu a roľníci musia brániť svoje vlastníctvo pôdy voči ostatným vlastníkom. Jediné pracujúci, živiaci sa len svojou mzdou, sú vedení diktátom biedy, ktorá sa nedá ignorovať. Tým, že najviac doplácajú na systém, ktorého hodnoty vytvárajú, sú z nich nielen subjekty, ale aj objekty svojho vlastného poznania.⁹⁷ Ich vedomie je najmenej fetišizované: nevlastnia žiaden kapitál, ktorý by ich aspoň čiastočne oslobodzoval a pozdvihoval nad ostatných, a pracovné vzťahy, do ktorých vstupujú sú dočasné a neisté, takže nič viac ako dočasný zdroj obživy im neprinášajú. Lukács o tom hovorí ako o možnosti, ktorá sa zo strany proletariátu môže, ale nemusí udiť, pretože pre ňu majú len najlepšie podmienky.

5.2 Pudové motivácie

Lukács opisoval formu nadvlády vyplývajúcu z rozšírenia sa tovarových vzťahov na človeka. Celá ľudská osobnosť s jej rozmanitými kvalitami sa pod vplyvom tovarovo-peňažných vzťahov premenila na vec. Vedomie jednotlivca sa spredmetnilo, teda prestalo byť schopné uvedomiť si svoje podriadené postavenie v spoločenských vzťahoch.⁹⁸ Podľa Lukácsa sa z človeka v kapitalizme nestala autonómna bytosť, ale atóm pod neustálym vplyvom nekontrolovateľných trhových síl, ťahaný raz na jednu, raz na druhú stranu.

S premenou kapitalizmu sa odlišovali aj formy kontroly pracujúcich. Na miesto robotníckej triedy, ktorá mala mať schopnosť prelomiť atomizované a spredmetnené

95 Tamže, s. 8.

96 Marx, K., *Bieda filozofie*, In: Marx, K. – Engels, F.: *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977, s. 282.

97 Lukács, G., c.d., s. 20.

98 „Premena tovarového vzťahu na vec „fantastickej objektivity“ sa nemôže uspokojiť s redukciou všetkých objektov na tovary uspokojujúce ľudské potreby. Vtláča svoju pečat' do celkového vedomia človeka; jeho kvality a schopnosti už viac nie sú organickou súčasťou jeho osobnosti, sú to veci, ktoré môže „vlastniť“ alebo „disponovať nimi“ ako rozličné objekty vonkajšieho sveta. A nejestvuje žiadna prirodzená forma, ako by mohli byť ľudské vzťahy obsadené, žiaden spôsob, ako by mohol dať človek do hry svoje fyzické a psychické kvality bez toho, aby sa stále viac nepodriaďovali tomuto spredmetňujúcemu procesu.“ Tamže, s. 100.

vedomie, nastúpila stredná trieda, ktorej sa nechcelo nastúpiť na predpovedanú cestu revolučného subjektu. Nová, nerevolučná trieda si navykla na životný štandard poskytovaný umierneným kapitalizmom, čiastočne zmierujúci kapitál s prácou. Kvôli výhodám plynúcim zo systému sociálneho zabezpečenia prestali členovia strednej triedy uvažovať nad revolúciou a namiesto toho sa pustili do budovania kariéry pre seba a sľubnej budúcnosti pre svoje deti. Premena systému poznamenala aj podoby udržiavania statusu quo. Kým kapitalizmus 19. a začiatku 20. storočia sprevádzali ideologické procesy oduševňovania tovaru (rozoberané Marxom či Lukácsom), neskoršie koncepcie, vytvorené po druhej svetovej vojne, sa zameriavali na spôsoby materializácie ideológie (analyzované Adornom, Horkheimerom, Marcusem, Frommom, Althusserom). Ich spoločným znakom už nebolo odhaľovanie duchovnej stránky tovarovej formy, resp. toho, že tovarovo-peňažné vzťahy sa stali novou duchovnou realitou a spôsobom spoločenského bytia, ale kritika materiálnej, pudovej a neuvedomenej stránky ideológie, ktorá nepotrebuje vyššie duchovné opodstatnenie.

Podľa Herberta Marcuseho nás konzumná spoločnosť tlačí do naplňovania svojich túžob. Svoje pudy už nemáme krotiť, ale naopak dať im voľný priechod. Reklamy nás vyzývajú, aby sme „Nasledovali svoj inštinkt!“, „Neviazali, ale odviazali sa!“, a pripomínajú, že „Žijeme iba raz!“. Kultúra, stelesnená v prostredí, v ktorom žijeme, od nás nevyžaduje svoje pudy kultivovať (alebo sublimovať, ako hovoril Freud), ale využíva ich na posilnenie svojej represívnej moci. Toto netypické priame spojenie pudov (Id) a authority (Superego), teda zneužitie pudov v prospech spoločenskej moci, nazýva Marcuse represívna desublimácia⁹⁹. Ja (Ego), ktoré malo vyrovnávať inštinktívnu a moralizujúcu zložku osobnosti, bolo zvecnené a premenené na súčasť inštitucionálne riadeného celku.¹⁰⁰ Jednotlivec sa teda nemá ako brániť, pretože spoločnosť priamo apeluje na jeho pudovú stránku a usmerňuje jej orientáciu. Namiesto vedomej sebarealizácie sa záujem presúva na získavanie tovarov. Ako približuje Marcuse: „Ľudia sa vo svojom tovare poznávajú: vo svojom aute, vo svojom Hi-Fi prijímači, vo svojich mnohopodlažných bytoch, vo svojich kuchynských spotrebičoch nachádzajú svoje duše. Zmenil sa samotný mechanizmus, ktorým je individuum viazané k svojej spoločnosti. Sociálna kontrola je zakotvená v nových potrebách, ktoré

99 Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*, Praha, Naše vojsko 1991, s. 76.

100 Marcuse, H., *Psychoanalýza a politika*, Praha, Svoboda 1970, s. 30.

vytvorila.¹⁰¹ Nové potreby nahrádzajú individuálny a tvorivý rozvoj osobnosti. Nekonečný a všadeprítomný konzum je alfou a omegou individuálneho i kolektívneho záujmu. V prospech spotreby sa odobruje život na dlh, bezuzdné drancovanie prírodných zdrojov, vedenie vojen kvôli nim, či vykorisťovanie pracovnej sily v Treťom svete. Nakupovanie pritom nemá slúžiť len na uspokojenie túžob a umelých potrieb obyvateľstva, ale aj ako liek na nedostatky spoločnosti. Preto sú tomuto stavu naklonené aj rozličné inštitúcie od politických strán, cez firmy, až po univerzity.¹⁰² Sme vyzývaní, vedení a učení k spotrebe, aby sme naplnili spoločenský dopyt a utíšili vlastnú nespokojnosť. Konzum udržiava nielen chod spoločnosti, ale aj konformizmus jej členov.

Podľa Theodora W. Adorna poznačila kultúru v priemyselnej spoločnosti masovosť. Odlišné spôsoby života, rozličné kvality života boli v jej útrobach rozdrobené na prach rovnakosti. Masová produkcia priniesla masovú kultúru. Hromadná produkcia tovarov zjednotila a uniformizovala životné formy ľudí. Stereotypizovanú, duch ubíjajúcu pracovnú aktivitu cez deň dopĺňajú jednotvárne, nenáročné formy odreagovania sa vo voľnom čase, ktorých cieľom je vrátiť pracujúceho do produkčného cyklu. „Tým, že táto kultúra všetky odbory duchovnej produkcie rovnakým spôsobom podrobuje jednému účelu, totiž tomu, aby zmysly ľudí –od ich večerného odchodu z továrne až po príchod k označovačom príchodov druhého dňa– niesli pečať onoho pracovného procesu, ktorý musí cez deň znášať, napĺňa ironickým spôsobom pojem jednotnej kultúry, ktorý personalisti stavali proti zmasoveniu.“¹⁰³ Pod vplyvom masovej kultúry obyvateľstvo myslí, cíti a prejavuje sa rovnako. Nemá čas, chuť, ani žiadne usmernenie hľadať alebo si vytvárať alternatívy. A tak podlieha rovnakým propagovaným štýlom, ktoré sú mu k dispozícii. Má však za to, že to, čo si volí vychádza z jeho potrieb, názorov a preferencií, neuvedomujúc si, že sa prispôbuje dopredu vyfabrikovanej ponuke. „Štandardy vraj pôvodne vychádzajú z potrieb konzumentov: preto sú bez odporu akceptované. V skutočnosti je to kruh manipulácie a retroaktívnych potrieb, kruh, v ktorom vzniká stále užšia jednota systému. Zamlčuje sa pritom, že pôda, na ktorej technika získava moc nad spoločnosťou, je mocou, ktorú ekonomicky najsilnejší vykonávajú nad spoločnosťou.“¹⁰⁴ Inklinujeme k tomu, na čo

101 Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*, c.d., s. 37.

102 Tamže, s. 159-160.

103 Adorno, T. - Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, Praha, Oikymen 2009, s. 132-3.

104 Tamže, s. 124.

sme navyknutí a sme navyknutí na to, čo sa nám ponúka. Avšak, to, čo máme na výber, nie je nezávislé a rôznorodé, ale prispôsobované väčšinovému vkusu a obchodným stratégiám veľkých predajcov.

Zaujímavé doplnenie k tejto línii Adornovho uvažovania prináša Naomi Kleinová v knihe *Bez loga*. Podľa nej spravil konzumný kapitalizmus z tovaru prostriedok vyjadrenia jedinečnosti jednotlivca. Spotrebiteľ môže dať prostredníctvom nákupu najavo svoje rodinné založenie,¹⁰⁵ drsnosť,¹⁰⁶ nezávislosť,¹⁰⁷ kultivovanosť či politickú korektnosť,¹⁰⁸ alebo sexuálnu orientáciu.¹⁰⁹ Aj keď môže ísť o vyjadrenie rozličných individuálnych postojov, produkty, ktoré ho reprezentujú sú vyrábané masovo a pod jednou značkou, pričom zisk z nich ide rovnakým korporáciám. Tento argument ešte viac vyostrujú Joseph Heath a Andrew Potter, podľa ktorých je nonkonformizmus, teda chuť odlišovať sa od ostatných, hnacou silou konzumerizmu a trhu.¹¹⁰ Predstavuje totiž zásobáreň stále nových nápadov, ako sa odlíšiť od ostatných a na základe nich ponúknuť spotrebiteľom originálne produkty, ktoré si môžu kúpiť. To, čo mal na mysli Adorno ostáva zachované: z masovej kultúry sa nie je kam vymaniť. Alternatívy miznú v hmle vyprodukovanej priemernosti. Masová kultúra obmedzuje možnosti vyjadrenia odlišných životných foriem a kvalít. Ľudia prispôbujú svoje životy vkusu väčšiny. Nie sú to len nové a rovnaké šaty, autá, jedlá a domy, ale aj myšlienky. Masové médiá splošťujú svet do formy prístupnej širokým masám a informácie podávajú v zriedenej, zjednodušenej forme. Poslucháčom, čitateľom a divákom sú podávané „prostredníctvom štábu lektorov, vydavateľov, spracovateľov, námezdných literátov vo vnútri i mimo nakladateľskej kancelárie... [čo] predčí svojou dôkladnosťou akúkoľvek cenzúru.“¹¹¹ Vyberá sa to, čo dokáže prvoplánovo zaujať, význam sa prikladá maličkostiam a podstata sa stráca. Už nielen revolučný subjekt, ale i schopnosť zaujať kritické stanovisko voči sociálnemu daniu boli neutralizované a rozmiešané uniformitou masovej kultúry, ktorá slovami Adorna „nestrpí žiaden konflikt“.¹¹²

105 Klein, N., *Bez loga*, Argo/Dokořán, Praha 2002, s. 6.

106 Tamže, s. 22.

107 Tamže, s. 77.

108 Tamže, s. 114.

109 Tamže, s. 116.

110 Heath, J. - Potter, A., *Kup si svou revoltu! O mýtu kontrakultury aneb Proč revolta proti konzumnímu kapitalismu není pro systém hrozbou, ale naopak hnací silou*, Praha, Rybka Publishers 2012, s. 103.

111 Adorno, T. - Horkheimer, M., c.d., s. 12.

112 Adorno, T., *Schéma masové kultury*, Praha, Oikoymenth 2009, s. 29.

V prvej časti sme videli, že i zdanlivo neutrálne alebo kritické koncepcie môžu stratiť punc nevinnosti, ak sa na ne pozrieme optikou historizmu a pomeriame ich vzťahom k danej mocenskej štruktúre. Marxistické teórie ideológie skúmajú súvzťažnosť teórií, presvedčení a svetonázorov so záujmami vládnucej vrstvy. V tomto zmysle kladú otázku, či je úlohou týchto koncepcií iba falošne reprezentovať nerovnomerné rozloženie moci a vlastné záujmy utlačaných skupín, alebo tiež napomáhať ich vytváraniu. Na základe toho sa zaoberajú buď porovnávaním reálneho stavu spoločnosti s ideálnym, alebo spôsobmi spracovania skutočnosti do foriem, ktoré napomáhajú udržaniu daného stavu. V prvom prípade hovoríme o vedomých, i keď falošných formách vedomia – tzv. idoloch, zatiaľ čo v druhom o nevedomých formách, do ktorej je zahrnutá naša činnosť, nazývaných fетиše. Fетиšovým formám kontroly sa po Marxovi následne venoval Georg Lukács či Theodor Adorno.

Ako uvidíme v druhej časti práce, aj tieto kriticko-ideologické teórie časom zastarali. Po druhej svetovej vojne sa ľudia nielenže stotožnili s formou svojho predmetnenia v práci, za ktorú im sú odmenou ďalšie tovary, ale začali komodifikáciu považovať za bežnú súčasť svojho života a fungovania spoločnosti. Zároveň si stále viac vytvárali odstup voči štátnym inštitúciám, ktoré boli považované za utlačovateľské. Najskôr to bolo v dôsledku revolty voči autoritám, zapríčinennej občianskymi protestami po celom svete v šesťdesiatych rokoch, neskôr obratom spoločnosti k idey voľného trhu a zmenšovania štátu koncom osemdesiatych rokov.¹¹³ Štátne aparáty, ktoré mali budovať konsenzus a vytvárať sociálny zmier, neboli odrazu potrebné. Celý tento vývoj zavíril pád komunistických režimov v roku 1989. Kapitalizmus s liberálno-demokratickou tvárou sa stal víťazom politického boja. Zdalo sa, že ideológiám a teóriám o nich je nadobro koniec. Práve v tejto zlomovej dobe prišiel Slavoj Žižek, filozof a disident bývalej Socialistickej federatívnej republiky Juhoslávie, s novou teóriou ideológie. Vychádza v nej z nového čítania Marxa prostredníctvom lacanovskej psychoanalýzy.

113 David Harvey o neoliberalnom štáte píše: „Sektory pôvodne riadené alebo regulované štátom musia byť odovzdané súkromnej sfére a byť deregulované (oslobodené od štátnych zásahov). Konkurencia - medzi jednotlivcami, medzi firmami, medzi uzemnými celkami (mestami, regiónmi, národmi, regionálnymi skupinami) – je považovaná za hlavnú kladnú vlastnosť. ... Zatiaľ čo je garantovaná osobná a individuálna sloboda na trhu, každý jednotlivec je považovaný za kompetentného a zodpovedného za jeho či jej vlastné kroky a blaho.“ Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York 2007, s. 65.

Ideológiu považuje za niečo, čoho si nielenže nie sme vedomí, ale čo tvorí zásadnú súčasť nášho psychického sveta. Z tohto hľadiska sa jej nemôžeme nikdy celkom striasť, takže tvrdenia o konci ideológie, či nástupe tzv. postideologickej doby sú podľa neho predsa len predčasné.

ČASŤ DRUHÁ. ŽIŽEK A PROBLÉM IDEOLÓGIE V POSTIDEOLOGICKEJ DOBE

6. Koniec dejín - koniec ideológie?

Väčšina ľudí, ako aj akademikov by dnes otázku ideológie zmietla zo stola a poslala ju do zabudnutia. Ako sme totiž ukázali u Mannheima, na to, aby sme mohli hovoriť o ideológii potrebujeme mať predstavu o nejakej utópii – možnosti, ako sa postaviť vládnucej moci a prekonať stav, v ktorom vládne. Od pádu komunistických režimov Východného bloku však vo svete vládla predstava, že liberálna demokracia je poslednou fázou politického vývoja ľudských dejín. Po vlne revolúcií v krajinách východnej Európy dospeli dejiny k svojmu koncu, za ktorým už nie je žiaden dejinný horizont, ktorý by bolo možné alebo potrebné prekonávať. Liberálna demokracia porazila konkurenčné ideológie dedičnej monarchie, fašizmu, komunizmu a vo verejnej mienke celého sveta okolo nej zavládol nebyvalý konsenzus. Ako zhŕňa Francis Fukuyama, tieto formy vlády sa na rozdiel od demokracie liberálneho typu nedokázali vyrovnáť s vnútornými rozpormi, ktoré nimi zmietali a tak prišli o svoju legitimitu. Fašizmus so svojim dôrazom na militarizmus viedol neodvratne ku sebazničujúcemu konfliktu s medzinárodným spoločenstvom.¹¹⁴ Totalitaristický socializmus sa snažil zničiť občiansku spoločnosť, získať kontrolu nad životmi občanov a presvedčiť ich, aby dali prednosť bezpečiu pred slobodou.¹¹⁵ Tí si však navzdory propagande zachovali samostatné myslenie a uvedomovali, že sa v údajne beztriednej spoločnosti vytvoril nový druh triedneho systému.¹¹⁶ To neznamena, že by liberálna demokracia netrpela nespravodlivosťou a inými sociálnymi problémami, no na rozdiel od ostatných ideológií disponuje mechanizmami založenými na princípoch slobody a rovnosti, opierajúce sa o zvrchovanosť obyvateľstva, ktoré jej umožňujú vysporiadať sa s nimi. Liberálna demokracia však nie je rozšírená vo všetkých zemiach, čo potvrdzuje aj globálny vplyv islamu, predstavujúci odlišnú prítiažlivú a súdržnú ideológiu dneška. Uvedomenie si dopadu fundamentalistických foriem náboženstva ešte zosilnelo po teroristickom útoku na Svetové obchodné centrum v New Yorku v roku 2001. Radikálne podoby islamu

114 Fukuyama, F., *Koniec dejín a posledný človek*. Rybka Publishers, Praha 2002, s. 37.

115 Tamže, s. 43.

116 Tamže, s. 48.

však nepredstavujú serióznú alternatívu voči západnej liberálnej demokracii. A jeho rozšírená podoba má len obmedzené pole pôsobnosti v rámci oblastí, ktoré kultúrne spadajú do sféry jeho vplyvu.¹¹⁷ Rámec, v ktorom sa odohrávajú všetky politické udalosti je stanovený liberálnou demokraciou, takže aj pre krajiny, v ktorých vládnu primitívnejšie formy vlády predstavuje akýsi ideál, ku ktorému sa možno priblížiť, no už ho nemožno viac vylepšovať. Všetky chyby a nedostatky sa pripisujú iba jeho nedokonalému uplatňovaniu. Tieto myšlienky Francisa Fukuyamu, ktoré v roku 1992 rozvinul v knihe *Koniec dejín a posledný človek* sú dodnes verejnosťou všeobecne akceptované a predstavujú akýsi zdieľaný pohľad na svet.

Väčšina ľudí sa preto zhodne v tom, že táto forma vlády má taktiež svoje chyby, no nevie si za ňou predstaviť ďalšiu fázu, ktorá by ju bola schopná prekonať alebo predčiť vo výhodách, ktoré prináša. Namiesto prekonávania liberálnej demokracie sa úsilie mnohých sústreďuje do jej zdokonaľovania prostredníctvom nástrojov, ktoré má k dispozícii. Je tu problém bezdomovectva, zabezpečenia rovnocennejších príležitostí pre menšiny a ženy, či vytvárania nových pracovných miest, no všetko to sa má dosiahnuť v rámci nej. Gilles Lipovetsky v tejto súvislosti tvrdí: „Voluntaristický postoj vyjadrený predstavou „oslňovej budúcnosti“ nahradil manažérsky aktivizmus, teda nadšenie pre zmeny, reformy a adaptácie, ktoré už nesmerujú do budúcnosti s dôverou, podporené veľkými historickými víziami.“¹¹⁸ Vytýčené ciele utópií a veľkých dejinných myšlienok sú pre nás vzhľadom na to, ako rýchlo plynie v zrýchlenej modernite (tzv. hypermodernite) čas, príliš vzdialené a ťažkopádne. Sme priveľmi zaneprázdnení až zahltení imperatívmi naliehavej prítomnosti na to, aby sme sa zaoberali tým, čo bude. Spoločenský tlak sa orientuje na výnosnosť, výkonnosť, flexibilitu a inovácie, ktoré zároveň prinášajú okamžitý úžitok v podobe konzumných pôžitkov. Usilovať o svetlejšie zajtrajšky, ak sa nám výsledky môžu dostaviť tu a teraz, sa javí ako zbytočné.

Očakávania strácajú význam, pretože rozbehnuté procesy sú prepojené, nekončia a nezačínajú, takže čas, ktorý vnímame postráda fázy, rozpory alebo vyústenia. Svet ovládol tok – tok peňazí a informácií, pri ktorých je podstatná vymeniteľnosť, nie ich použitie. Jean-François Lyotard tieto pohyby postrehol tiež, keď v 1979 napísal: „Vedenie je a bude produkované preto, aby bolo predávané, a je a bude konzumované preto, aby bolo zhodnotené v ďalšej produkcii: v oboch prípadoch preto, aby bolo

117 Tamže, s. 62.

118 Lipovetsky, G., *Hypermoderní doba. Od požitku k úzkosti*, Prostor, Praha 2013, s. 61.

vymieňané. Prestáva byť samo sebe vlastným účelom, stráca svoju „úžitkovú hodnotu“.¹¹⁹ Étos výmeny a zmeny je priamo zakódovaný v DNA kapitalizmu, ktorý sa rozšíril po celom svete. Nielen tovary, ale aj informácie sú predávané, a to hneď v dvoch významoch – v zmysle nákupu a predaja na trhu, a tiež v zmysle zdieľania, preberania, posúvania ďalej a rozvíjania. Použiteľnosť a praktická realizácia veľkých, prevratných myšlienok je odsúvaná na neurčito a odsúdená na čkanie na príhodnú chvíľu. Dovtedy sa musíme konfrontovať s problémami, ktoré sú pre nás ako spoločnosť, ale i jednotlivcov momentálne páľčivé a vyžadujú si okamžité riešenia. Podnikajú sa tak len čiastočné kroky, ktoré si vyžadujú ďalšie a ďalšie kroky, aby napravili to, čo pokazili dočasné, provizórne riešenia. Takýto prístup je považovaný za znak dospelosti, za prejav toho, že problémy sa riešia kontinuálne, nie rázovito a definitívne. Naviac, kto dokáže povedať, ktoré problémy sú dôležité alebo prioritné a ktoré iba podružné? Organizácia práce sa riadi princípom dosahovania výsledkov v čo najkratšej dobe, čo znamená, že „[s]úťaživosť a snaha získať prevahu vedie k uprednostňovaniu naliehavého pred podstatným, okamžitého jednania pred rozvahou, podružného pred zásadným.“¹²⁰ Informácie sú prekrývané ďalšími informáciami, ktoré nemusia byť len novšie a presnejšie, ale môžu celkom protirečiť tým predchádzajúcim, čím sa celkom stráca prehľad o tom, ktorá z nich je dôležitejšia, nosná, alebo zásadná. Nehrá pritom rolu ani to, či ide alebo nejde o vedecky overený fakt, pretože overených faktov alebo zdrojov, z ktorých pochádzajú môže byť viac. Dôležitejšia je ich uveriteľnosť, respektíve vymeniteľnosť informácie.

Kam ďalej by sa mali uberať dejiny, ak nemáme kompas, ktorý by nám stanovil smer, ľudí ani ľudstvo, ktorí by sa nimi vybrali, dokonca ani dôvod prečo tak urobiť? Svet je navzájom prepojený, záujmy jednotlivcov sú roztrieštené a požiadavky skupín napĺňané podľa potrieb a momentálnej prevahy síl. To na druhej strane neznamená, že sa zo spoločnosti vytratil vzťahy podriadenosti a nadvlády. Moc nadobudla nepriamu a sofistikovanejšiu podobu. Túto situáciu v jej začiatkoch príhodne opísal už Nietzsche vo svojich *Nečasových úvahách*: „Ako sa teda pozerá filozof na kultúru v našej dobe? ... Zdá sa mu skôr, akoby rozoznával symptómy úplného vykorenenia a vyhubenia kultúry, keď si pomyslí na všeobecnú uponáhľanosť, stále rastúcu rýchlosť pádu, na úplné vymiznutie rozvahy a jednoduchosti. Vody náboženstva opadajú a zanechávajú po sebe

119 Lyotard, J-F., *O postmodernismu*, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, s. 101.

120 Lipovetsky, G., c.d., s. 89.

bahniská alebo rybníky; národy sa proti sebe opäť stavajú s nenávisným nepriateľstvom, túžiac jeden druhého roztrhať. Vedy, prevádzkované bez akejkoľvek miery a v úplne slepom *laissez faire*, rozbíjajú a rozleptávajú všetko, v čo sa pevne verilo; vzdelané stavy i štáty strháva veľkolepé pohľadové hospodárstvo peňazí.”¹²¹ Zdá sa, že v tom všetkom postrádame pevný oporný bod. Peniaze a vedenie, resp. trh a veda, nielenže rozdrobili koncentrovanú moc, ale stali sa jej novými nositeľmi. Subjekty ich využívajú vo svoj prospech a súčasne sú nimi využívané, majú v sebe zároveň aktívnu i pasívnu rolu. Sú objektami a subjektami sociálneho ovládania.¹²² Aj z toho dôvodu je podriadenosť subjektov sociálnym normám, ako sme videli u Adorna a Marcuseho, omnoho nenútenejšia a spontánnejšia ako kedysi. Budeme mať preto bližšie k tvrdeniu, že subjekt sa podriadeným stáva, ako vyvodzoval Nietzsche,¹²³ než že sa ním rodí, ako tvrdil Althusser,¹²⁴ pretože iniciatíva je na strane jedinca, nie spoločnosti, skupiny, alebo vladára. Väčšina jednotlivcov si totiž môže zvoliť svoje bývanie, vzdelanie, vyznanie i zamestnanie. A ak sa im náhodou niečo z toho nepáči, môžu sa vziať a zmeniť ich. Svet sa stal miestom, v ktorého sa človek nechce vymaniť alebo ho premáhať, ale chce v ňom byť, bojovať a v prípade potreby aj trpieť. Aká teda ideológia, aká podriadenosť má záujmom vládnucej triedy?

Ak však naozaj máme dojem, že už viac nemožno hovoriť o ideológii, ostáva nám ešte zodpovedať druhú stranu otázky: Ak sme sa striasli všetkých ilúzií o lepšom svete a zmenených pomeroch, čomu teda *veríme*? Respektíve, aby sme z otázky sňali náboženský podtón: Čím sa *riadime* v našich životoch? Akými hodnotami, radami, presvedčeniami? Práve to je otázka, ktorá zaujíma aj Žižeka: Čomu veríme na konci dejín – v dobe konca ideológií? Prevládajúcim prístupom k životu sa stal cynizmus a odstup. To znamená, že sme sa síce neoslobodili od všetkej sociálnej nadvlády a útlaku,

121 Nietzsche, F., *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 148.

122 Týmito slovami opisuje Václav Havel ľudí podliehajúcich moci v post-totalitnej spoločnosti: „[S]ú objektom ovládania, ale zároveň aj jeho subjektom; sú obeťou systému i jeho nástrojom.” Havel, V., *Moc bezmocných*, Dostupné z WWW: https://ct24.ceskatelevize.cz/sites/default/files/1817870-vaclavhavel_moc_bezmocnych_1978.pdf

123 „My sa však chceme stať tými, ktorými sme, - novými, jedinečnými, neporovnateľnými, ktorí si sami stanovia zákon, a sami seba tvoria!“ Nietzsche, F., *Radostná veda*, c.d., s. 178.

124 „[J]ednotlivci sú vždy už subjektami. A preto sú jednotlivci „abstraktní“ vzhľadom na subjekty, ktorými už vždy sú.” Althusser, L., *On Ideology*, Verso, London-New York 2008, s. 50. Althusser tým má na mysli, že jednotlivec nedokáže vystúpiť z role, ktorú mu stanovuje spoločnosť. Od malička je vychovávaný ako syn alebo dcéra, ktorému v danom kontexte prislúchajú určité povinnosti a správanie. A aparáty, ktorými neskôr prechádza (rodina, škola, kostol, zamestnanie...), celú dobu dohliadajú na dodržiavanie im prislúchajúcich pravidiel.

ani sa nestali sa pánmi svojho života, ale skôr, že svoj terajší stav nevnímame ako problematický, teda ako niečo, čo by bolo potrebné alebo možné meniť. Spoločnosť trpí únavou z revolúcií, obavou z veľkých projektov, a nemá čas na spásne vízie. Pripomína Nietzscheho popis posledných ľudí, ktorí vravia: „Vynašli sme šťastie...“¹²⁵ Milujeme pohodlie a bezpečie, nie sme ochotní riskovať, len sa zabávať, a aj to len striedmo.

7. Východiská Žižekovej kritiky

Dnes, v tzv. post-ideologickej dobe vidíme za falošnosť hlásaných ideí a ideologickú stránku inštitúcií. Propagandistické slogany a abstraktné politické heslá nás už neoslovujú a nepôsobia na nás takou silou, ako kedysi. A inštitúcie, ktoré mali zabezpečovať produkciu podriadených a súhlasných subjektov, prišli o svoju niekdajšiu silu. Ku školám, polícii, armáde, cirkvi či úradom, teda rozličným ideologickým štátnym aparátom, o ktorých hovoril Althusser, pristupujeme s hlbokou nedôverou. Keďže sa ľudia na nefungujúci štát nemôžu spoľahnúť, nepožíva u obyvateľstva dostatok dôvery alebo rešpektu. Namiesto toho je terčom neustálej kritiky až odporu. Ideológia sa tak musí opierať o nové, symbolické formy nadvlády. Ako tento vývoj zhŕňa Žižek: „To, čo sa dostáva do pozornosti je tretí kontinent ideologického fenoménu: ani ideológia ako explicitná doktrína, artikulované presvedčenie o prirodzenosti človeka, spoločnosti a kozmu, ani nie ideológia vo svojej materiálnej existencii (inštitúcie, rituály a praktiky, ktoré jej dávajú podobu), ale unikajúca sieť implicitných, kvázi-spontánnych predpokladov a postojov, ktoré vytvárajú neredukovateľný moment reprodukcie neideologických“ (ekonomických, právnych, politických, sexuálnych...) praktík.“¹²⁶ Systém ideológie je s nami bytostne spätý ako virtuálny svet Matrixu z rovnomenného filmu. Tak hlboko prepojený nielen s našim myslením, ale i prežívaním, že si máme problém uvedomiť jeho prítomnosť. To, čo človeka vtahuje do osídien ideológie nie sú propagandistické poučky, alebo obmedzujúce byrokratické inštitúcie, ale v prvom rade isté politicky zafarbené **predporozumenie**, ktoré do nášho sveta vtláča pečať vlastných významov. Máme na mysli primárne matrice myslenia, určitú vieru pred vierou, ktorú uplatňujeme ešte predtým, ako niečo vedome prijímame. Sú to formy, ktoré by sme mohli prirovnáť k tlačiarenským drážkam, prostredníctvom ktorých sa na papier vsádzajú slová, alebo

125 Nietzsche, F., *Tak vrazil Zarathustra. Kniha pre všetkých a nikoho*, Iris, Bratislava 2002, s. 12.

126 Žižek, S. *Mapping ideology*, Verso, London 1994, s. 15.

formy, do ktorých sa odlieva sadra na sochy. Len vďaka nim si dokážeme si dokážeme utvárať názor o sebe a všetkom ostatnom.

Žižek túto formu viery pred vierou dokladá aj na filozofii Blaisa Pascala a jeho stávke na dobro.¹²⁷ Podľa Pascala, vedca a teológa raného novoveku, stačí, ak si neveriaci osvojí konanie veriaceho a viera sa dostaví sama.¹²⁸ „Držte sa toho spôsobu, ktorým začali oni: toho, že konali všetko, ako by verili; žehnajte sa svätenou vodou, dávajte na omše atď. Celkom prirodzene vás to privedie k viere a ohlúpi vás.”¹²⁹ Z nasledovania druhých sa stáva základ pre vytvorenie komunity veriacich. Týmto spôsobom sa akty viery stávajú východiskom a zároveň potvrdením zdieľanej viery, pričom nikto v skutočnosti nemusí veriť osobne. Neveriaci-veriaci si môžu vraviť: „Ja síce neverím, ale kvôli ostatným sa podriadim vykonávanému rituálu.“ To isté si napokon môže povedať aj jeho hlavný zástupca alebo predstavený. Paradoxne tak vzniká situácia, že subjektívne nemusí veriť vôbec nikto, avšak z objektívneho hľadiska sa na viere podieľajú všetci. Žižek tento princíp symbolického puta – zdieľaného a neporušeného obeživa - nachádza u oboch svojich veľkých inšpiračných filozofických zdrojov – francúzskeho psychoanalytika Jacqua Lacana a nemeckého idealistického filozofa Georga Wilhelma Fridricha Hegla. Lacan vo svojej slávnej rímskej prednáške prirovnáva reč k minci¹³⁰, ktorá sa podáva z ruky do ruky, či k rybárovi riečnemu, vtákovi podobnému čajke, ktoré si navzájom predávajú ryby od zobáka k zobáku bez toho, aby ich zjedli.¹³¹ Lacan týmito príkladmi demonštruje symbolický rozmer reči, ktorého prvoradým účelom je udržiavať skupinový zväzok alebo puto. Hegel zas vo *Fenomenológii ducha*, v časti Boj osvietenstva s poverou píše, že viera sa vytvára konaním v obci: „Ale absolútna bytnosť viery bytostne nie je abstraktná bytnosť, ktorá by bola mimo rámec vedomia, ktoré verí, ale je to duch obce veriacich, jednota abstraktnej bytnosti a sebavedomie. Bytostným momentom toho, že absolútna bytnosť je týmto duchom veriacej obce, je konanie obce; je absolútnou bytnosťou iba vytváraním vo vedomí či skôr nie je bez tohto vytvárania vedomím...”¹³² Žižek sa

127 Žižek, S., *How to Read Lacan*, W. W. Norton & Company, New York–London 2007, s. 31.

128 Althusser vo svojej teórii ideológie takisto vychádzal z Pascala. Pri skúmaní materiálnosti viery si povšimol jeho škandalózne zistenie, že uvedomeniu predchádza čin, teda, že s opakovaním rituálu subjekt prijíma identitu, ktorú mu prisudzuje ideologický štátny aparát. Pozri Althusser, L., *On Ideology*, c.d., s. 42.

129 Pascal, B., *Myšlenky*, Bohuslav Hendrich, Praha 1932, s. 56.

130 Lacan, J., *Imaginárno a symbolično/Imaginaire et symbolique*, Academia, Praha 2016, s. 75.

131 Tamže, s. 117.

132 Hegel, G.W.F., *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 350.

pripája k ich záverom a tvrdí, že význam prenášame bez toho, aby sme ho museli priamo prijímať. Stačí, ak ho šírimo a posúvame ďalej. Udržiavame tak kolobeh jeho reprodukcie. A práve to predstavuje ten ním tak často používaný pojem veľký Druhý, ktorý je synonymom Symbolična – teda transindividuálna sieť významov, ktorá je prenášaná od človeka k človeku napriek tomu, že jej skutočný nositeľ chýba.

Žižek svoje chápanie ideológie ako symbolického systému (alebo veľkého Druhého) opiera o syntézu Marxa a Freuda. Konkrétne vo svojej koncepcii prepája Marxovu teóriu tovarového fetišizmu s Freudovou analýzou psychického symbolizmu. Ako funguje takáto ideológia?

Kým v *idolovom* modeli ideológie šlo o obhaľovanie falošných abstrakcií (ideí) prekrývajúcich rozporuplné sociálne vzťahy, a *fetišový* model poukazoval na kontrolu jednotlivcov prostredníctvom materiálnych objektov (tovar a peniaze), v *symbolickom* modeli sa (falošné) reprezentácie sociálnych vzťahov nachádzajú priamo v subjekte a vytvárajú základ jeho uvažovania o svete. Subjekt si tým pádom nedokáže ideológiu uvedomiť a dištancovať sa od nej, pretože tá predstavuje súčasť jeho uvedomovacieho procesu. Ideológia už nespočíva vo falošnom vedomí, ktoré by sme mali stiahnuť k jeho reálnym základom, ale v nevedomí, teda predporozumení vopred nám predkladajúcim zideologizované formy myslenia. Východiskom z tohto stavu nemôže byť odhalenie skutočnej stránky idealistických hodnôt alebo iluzórnych pojmov, ale ich rozvinutie alebo výklad, ktoré odhalia ich skutočné východiská a prepracujú ich zhustené a presunuté významy. Ak sa napríklad hovorí o spoločnosti, ktorá je slobodná a demokratická, nestačí poukázať na neslobodu a nedemokraciu, ktoré v nej naozaj panujú, pretože to všetci vedia. Úlohou je vyložiť ich ideové zdroje, s ktorými sa spájajú a prepojiť ich s novými významami. Teda premenovať ich alebo im prisúdiť iné, adekvátnejšie významy. K takejto interpretačnej metóde kritiky smeruje Žižekovo tvrdenie, že by sme mali obrátiť Marxovu jedenástu tézu o Feuerbachovi¹³³ a namiesto urputnej snahy svet zmeniť by sme sa ho mali najprv pokúsiť do základov vyložiť.¹³⁴

133 „Filozofi svet len rozlične vysvetľovali, ide však o to, zmeniť ho.“ Marx, K., *Tézy o Feuerbachovi*, In: Marx, K. - Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1*. Nakladateľstvo Pravda, Bratislava 1977, s. 211.

134 „Mali by sme obrátiť Marxovu jedenástu tézu o Feuerbachovi: „Možno sme sa v 20. storočí priveľmi snažili zmeniť svet a teraz nadišiel čas vyložiť ho do základov.“ Gook, B. - Žižek, S., *Ideology isn't in the Answer, it's in the Question: An Interview with Slavoj Žižek*, Dostupné z WWW: <https://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/1163/1349>

Marx s Freudom majú podľa Žižeka v knihe *Vznešený objekt ideológie* spoločné to, že obaja zameriavajú svoju pozornosť na formu skúmaného fenoménu. Vo svojich analýzach síce postupujú k podstate tovaru či sna, ktorým sú pracovný čas a skrytá myšlienka, avšak ich zmysel nachádzajú na úrovni javov. „Tajomstvo, ktoré má byť odkryté prostredníctvom analýzy, nie je obsah zahalený formou (tovarovou formou, formou snov), ale, naopak, „*tajomstvo*“ tejto formy samotnej.“¹³⁵ Marx v *Kapitáli* hovorí o tajomstve fetišového charakteru tovaru¹³⁶ a Freud vo *Výklade snov* upozorňuje, aby sa analytici namiesto hľadania zmyslu sna zameriavali hlavne na proces prepracovania obsahov.¹³⁷ Dôležitejšie, ako to, čo zastupujú je to, ako to zastupujú – v akej forme vystupujú a prečo túto formu nadobudli. Omnoho viac poznania získame, ak sa nebudeme ponáhľať k odhaleniu skrytého obsahu objektu, ale zotrváme pri jeho forme. Môžeme, napríklad, pohotovo poznamenať, že hodnota tovaru je určovaná ľudskou prácou (pracovnou silou), no ak zohľadníme, že účelom tovarovej produkcie je výmena, uvedomíme si, že má značný vplyv na jeho charakter. Hodnotu tovaru totiž nevytvára len pracovná sila potrebná na jeho vytvorenie, ale je zároveň spoluvytváraná vzťahom k ostatným tovarom – svojou porovnateľnosťou s nimi. Táto skutočnosť naviac neprichádza až dodatočne, ale je pre hodnotu tovaru konštitutívna.¹³⁸ Pri analýze snov zas podľa Freuda nie je podstatné odhalenie zmyslu skrytého za ich zjavným obsahom. Podstatnejšie je dať jeho jednotlivé prvky do vzájomného vzťahu a zistiť, ako

135 Žižek, S., *Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989, s. 3.

136 „Skade teda pochádza záhadný charakter produktu práce, len čo dostane tovarovú formu? Zrejme zo samej tejto formy. Rovnosť rozličných druhov ľudskej práce nadobúda vecnú formu tým, že jej produkty sú rovnako hodnotami; meranie vynakladania ľudskej pracovnej sily jeho trvaním dostáva formu veľkosti hodnoty produktov práce; napokon vzťahy medzi výrobcami, v ktorých sa tieto spoločenské určenia ich prác uplatňujú, nadobúdajú formu spoločenského vzťahu medzi produktmi práce.“ Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, c.d., s. 93.

137 „Kedysi bolo pre mňa mimoriadne obtiažne primäť čitateľov, aby si zvykli na rozdiel medzi zjavným obsahom a latentnými myšlienkami sna. Znovu a znovu boli čerpané argumenty a námietky z nevyloženého sna, aký si uchovala spomienka, a bola opomínaná požiadavka vykladať sen. Teraz, keď si aspoň analytici zvykli dosadzovať namiesto zjavného sna jeho zmysel, nájdený výkladom, dopúšťajú sa mnohí z nich inej zámeny, na ktorej tvrdošijne l'pia. Hľadajú podstatu sna v tomto latentnom obsahu a prehliadajú pritom rozdiel medzi latentnými snovými myšlienkami a snovou prácou. Sen nie je vlastne ničím iným než zvláštnou formou nášho myslenia, umožnenou podmienkami stavu spania. Túto formu vytvára snová práca a len ona je tým, čo je na sne podstatné, len ona vysvetľuje jeho zvláštnosť.“ Freud, S., *Výklad snů*, c.d., s. 311.

138 „Tovary nemajú úžitkovú hodnotu pre svojich majiteľov a majú úžitkovú hodnotu pre svojich nemajiteľov. Preto všetky tovary musia prejsť z rúk do rúk. Ale tento prechod z rúk do rúk tvorí výmenu tovarov a výmenou sa dostávajú do vzájomného vzťahu ako hodnoty a realizujú sa ako hodnoty. Tovary musia sa teda realizovať ako hodnoty prv, než sa môžu realizovať ako úžitkové hodnoty.“ Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, c.d., s. 107.

spolu zdanlivo odlišné veci vo sne súvisia, teda aká je ich vnútorná prepojenosť.¹³⁹ Marx s Freudom neobjavujú „skrytú pravdu“ skúmaných objektov, ale len (alebo skôr) spôsoby, ako boli všeobecné obsahy spracované a akú formu, na základe toho nadobudli. V obidvoch prípadoch to znamená, že úlohou interpretácie formy nie je odhaliť podstatu, ukrytú za ňou, ale zistiť, čo všetko obsahuje forma, do ktorej bol materiál spracovaný. Inými slovami, výklad má ukázať, čo je primiešané do zmesi, ktorá nám je podávaná. Žižek kladie túto formu kritiky ideológie do protikladu s koncepciou ideológie ako falošného vedomia: „„Ideologické“ nie je „falošné vedomie“ určitého (spoločenského) bytia, ale toto bytie samotné, zatiaľ čo je podporované týmto falošným vedomím.“¹⁴⁰ Kým pri falošnom vedomí ašpirovala kritika na odhalenie skutočného, neklamlivého poznania vecí, resp. spoločenských vzťahov, pri nevedomej ideológii nie je predstava reálneho jadra ideologickej ilúzie možná. Namiesto toho tu ide iba o rozvinutie zhustených a presunutých významov napomáhajúcich koncentrácii moci, prípadne ich nahradenie inými, ideologicky však nikdy nie celkom neutrálnymi, pojmami a významami.

V knihe *Nepolapiteľný subjekt* Žižek píše, že napriek tomu, že by sme si mohli myslieť opak, vládnuce idey nie sú ideami tých, ktorí vládnu. Vládnuce idey v niečom naplňajú predstavy bežných ľudí o živote a naplňaní ich potrieb. To, čo ich vládnuce ideami robí je ich špecifické spracovanie, obrat, ktorý ich dáva do súvislosti so záujmami mocných. „Fašistická ideológia samozrejme „manipuluje“ s autentickou ľudovou túžbou po skutočnej pospolitosti a spoločenskej solidarite, ktorá sa kladie proti nemilosrdnej konkurencii a vykorisťovaniu; výraz tejto túžby samozrejme „pokrivuje“, aby legitimizovala ďalšie trvanie vzťahov spoločenskej nadvlády a vykorisťovania. Aby však tohto účinku dosiahla, musí však stelesňovať autentickú ľudovú túžbu.“¹⁴¹ Všetci ľudia pochopiteľne majú prirodzenú túžbu združovať sa, diferenciacia spočíva v tom, akú formu táto túžba nadobudne a ako bude spracovaná. Či pôjde o rodinu, etnickú alebo náboženskú komunitu, profesný či obchodný vzťah, alebo iné sociálne vzťahy.

139 „Snový obsah je daný akoby obrázkovým písmom, ktorého znaky sa musia jednotlivo prevádzať do reči snových myšlienok. Zrejme by sme zabúdili, ak by sme chceli tieto znaky čítať podľa ich obrázkovej hodnoty namiesto podľa znakového vzťahu.“ Freud, S., *Výklad snů*, c.d., s. 172.

140 Žižek, S., *Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 16.

141 Žižek, S., *Nepolapiteľný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, Nakladatelství L. Marek, Chomutov 2007, s. 196.

8. Viera

Náš súčasný, postmoderný postoj k svetu by sa dal prirovnať k agentom FBI zo seriálu *Akty X*. Na jednej strane tu máme skupinu veriacich, hľadajúcich a dúfajúcich vo veci vymykajúce sa každodennému utilitarizmu, inštrumentálnemu rozumu a výmennej hodnote. Sú ako agent Fox Mulder, pokúšajúci sa medzi hromadou prípadov o korupcii, podvodoch a vraždách nájsť dôkazy o mimo- a nadpozemských javoch. Túto skupinu programovo spochybňujú a podrážajú postoje cynikov, vidiacich za všetkým iba peniaze, moc a sex. V štýle agentky Scullyovej sú skeptickí voči akýmkoľvek vyšším hodnotám a cieľom a ich jediným vysvetlením sociálneho diania sú dohady o mocenských hrách a partikulárnych záujmoch. Za reálne a relevantné považujú iba vedecky zdôvodnené fakty, vychádzajúce z poznatkov o ľudskej prirodzenosti. O ostatných iniciatívach si nerobia žiadne ilúzie a preto všetku činnosť robenú pre nejaké vyššie dobro alebo nezištne odsudzujú vopred ako zbytočnú, prípadne majúcu skryté vedľajšie úmysly. V dôsledku prevládajúcej moci peňazí a vedy v spoločnosti je v každom jednotlivcovi kúsok takéhoto cynika – kúsok agentky Scullyovej. Znamená to teda, že už ničomu neveríme? Zmenil sa zásadne náš postoj k sociálnej realite tým, že sme prestali individuálne veriť vo vyššie záujmy? Ak sa na naše správanie v tzv. postideologickej dobe - dobe po konci ideológii, pozrieme bližšie, všimneme si, že k reálnej zmene postojov nedošlo. Nemusíme síce veriť politikom, pretože vieme, že za nimi stoja záujmové skupiny, ktoré sponzorovali ich kampaň, no napriek tomu ich ideme voliť. Nemusíme veriť vo férovosť konkurenčnej súťaže, a predsa jej víťazov oslavujeme tak, akoby uspeli právoplatne. Nemusíme ani veriť v Boha, pretože požadujeme dôkazy pre jeho existenciu, naďalej však chodíme do kostola, prípadne sa hlásime ku kresťanstvu. Teoreticky teda sme ateistami, prakticky sme ostali veriacimi. Čo sa skrýva za touto cynickou naivitou?

Je možné, že cynizmus nejako súvisí s vierou? V počiatku seriálu *Akty X* bola agentka Scullyová poverená sledovaním Mulderovej práce, aby odhalila mýty konšpirátorov. Postupne ju však začalo naozaj zaujímať to, čo robí, začala sa tým sama zaoberať a svojim vedeckým prístupom tomu pomohla dodať určitú mieru dôveryhodnosti. Čosi podobné robí Žižek – svojim teoretickým aparátom prepožičaným od Jacqua Lacana sa zameriava na formy fungovania ideológie v dobe cynizmu. Ako sa ukazuje, na konci dejín a po rozpade veľkých ideologických rozprávání moc síce

neprestala manipulovať, útlak sa nezmenšil, ani vedenie neporazilo vieru, iba sa nám to tak javí, a to robí ideológiu ešte nebadateľnejšou a tým pádom aj silnejšou. Aby Žižek vyjadril pozorovanie, že pravda je v našich činoch a nie dojmoch, prepožičal si heslo *Aktov X* „Pravda je tam vonku“, zaznievajúce na začiatku každej časti seriálu.¹⁴² V protiklade s bežne rozšírenou frázou, že dôležité je to, ako veci cítime a akí sme hlboko vo svojom vnútri, hovorí, že to, na čom naozaj záleží sú naše skutky, to, čo konáme navonok.

To, že nezáleží na tom, čo si ľudia myslia, ako skôr na tom, čo prezentujú, postrehol aj československý disident Václav Havel, keď v eseji *Moc bezmocných* opisoval spoločnosť reálneho socializmu. Hoci sa bežní ľudia neidentifikovali s prorežimovými heslami, ktorými sa prezentovali navonok, naďalej ich vystavovali na obdiv a stávali sa súčasťou ich bežného života. Predavač zeleniny vystavil do výkladu svojho obchodu ceduľu s nápisom „Proletári všetkých zemí, spojte sa!“ nie preto, lebo bol s touto myšlienkou osobne stotožnený, ale preto, že to tak robili všetci. Legitimitu systému neudržiavalo všeobecne zdieľané presvedčenie jednotlivcov o spoločnom ciele, ale zdieľaný strach a obava nevytrčať. Ako postrehol Havel: „Človek nemusí všetkým týmto mystifikáciám veriť. Musí sa však chovať tak, ako by im veril, alebo ich musí aspoň mlčky tolerovať... Nemusí prijať lož. Stačí, že prijal život s ňou a v nej. Už tým totiž potvrdzuje systém, naplňa ho, robí ho, je ním.“¹⁴³ Udržiavať si odstup od oficiálneho naratívu a myslieť si pritom svoje tvorilo súčasť udržiavania kolektívnej ilúzie o budovaní lepšej spoločnosti a prispievalo tak k ďalšej reprodukcii systému. Neveriť tomu, čo stojí na propagandistických nápisoch, prípadne tomu, čo sa rozpráva v prejavoch politických funkcionárov, nepredstavovalo ohrozenie moci, ale jej tiché alebo nepriame schvaľovanie. Nešlo o akt vzdoru voči nej, skôr alibizmus, že sa osobne nestotožňujú s oficiálnou propagandou, hoci fakticky napomáhajú jej šíreniu. Takto to vníma aj Žižek, podľa ktorého „to, na čom záležalo, nebolo vnútorne veriť tézam vládnucej ideológii, ale vykonávať vonkajšie rituály a praktiky, ktorými táto ideológia získavala hmotnú existenciu.“¹⁴⁴ Viac ako v hlavách mali ľudia ideológiu takpovediac v rukách, nohách a na jazyku – bola skôr v ich úkonoch, ako v mysli.

V západných demokratických spoločnostiach je to s odstupom voči moci podobné, avšak je tu určitý rozdiel. V reálnom socializme sa ľudia na verejnosti chovali

142 Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, Verso, London-New York, 2008, s. 1.

143 Havel, V., *Moc bezmocných*, c.d.

144 Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Tranzit, Praha 2007, s. 90.

poslušne, no v súkromí si udržiavali cynický odstup. Na Západe sa cynizmus voči moci podľa Žižeka otočil a zdvojit: na verejnosti síce predstierame, že sme slobodní, no v súkromí poslúchame a držíme sa toho, čo sa od nás očakáva.¹⁴⁵ Nielenže neveríme, že sme slobodní, napriek tomu, že sa to oficiálne vyhlasuje, ale v realite sme nútení držať sa toho. To znamená, že sa napriek pochybám riadime tým, čo sa nám hovorí. Čo sa teda stalo? Tým, že sa oficiálnou ideológiou stal liberalizmus, teda doktrína postavená na slobode jednotlivca, cynický dištanc sa stal všeobecne rozšíreným prístupom subjektov k spoločnosti. Podľa definície totiž nemá nikto právo zasahovať do slobodného výberu jednotlivca o tom, aké bude mať názory a aké presvedčenia bude vyznávať. Je preto bežné a spoločensky normálne, že si od všetkých oficiálne hlásaných princípov a noriem udržiavame odstup. Prejaviť pred druhými, že sa stotožňujeme s tým, čo sa nám hovorí sa dokonca považuje za zaostalé, neprirodzené alebo podozrivé. V súkromnej sfére, teda ako v práci, tak doma, je to však naopak: tu nám neostáva iné, ako sa týchto istých hlásaných noriem držať. Má to dve príčiny: idea slobody jednotlivca je jedinou dostupnou a schvaľovanou normou, ktorú poznáme, a zároveň ide o spôsob ako si *udržať odstup od spoločnosti odstupu*, a to brať ju vážne. Oficiálna ideológia nám voči sebe samej dovoľuje zaujať dištanc a zároveň si voči sebe zachovať tvár nezávislých, slobodných a rozumných jednotlivcov. Preto sa zdá, že dochádza ku vzájomne prospešnej situácii (tzv. win-win) – spoločnosť aplikovala také spoločné normy, v ktorých jednotlivec dokáže naplniť svoju individualitu bez toho, aby sa cítil byť obmedzený. Je mu dovolené myslieť si a chcieť čokoľvek, čo chce, pričom takto zároveň nasleduje spoločenskú normu.

Západná liberálna demokracia sa, podobne ako kedysi reálny socializmus, opiera o odstup obyvateľstva od jej noriem. Túto paralelu postrehol historik Michal Pullmann v závere svojej knihy o období normalizácie: „[P]reto sa liberalizmus (ktorého dôležitou súčasťou je dištancia od spoločensky záväzného moralizmu) mohol etablovať ako najadekvátnejšia náhrada za stratené ideologické pojmy normalizácie. Zdá sa, že heslá „demokracie“, „trhu“, „individuálnych šancí“ a „tvrdej práce“ dnes plnia podobnú funkciu, akú mali ich normalizační predchodcovia „socializmus“, „plánovanie“, „svetlé zajtrajšky“ alebo „dialektický prístup“...”¹⁴⁶ Pullmann túto novú situáciu ilustruje príkladom: „[K]eď sa budete uchádzať o zamestnanie, budete hovoriť o tom, ako ste

145 Žižek, S., *Enjoy your Symptom!*, Taylor & Francis, New York-London 2007, s. xxii-xxiii.

146 Pullmann, M., *Konec experimentu. Přestavba a pád komunismu v Československu*, Scriptorium, Praha 2011, s. 226

flexibilní, aké máte individuálne schopnosti, ako dokážete mať kreatívne nápady. Tento ideologický slovník výkonnosti všetci používame, poznám to zo svojej vlastnej skúsenosti; a potom prideme domov a hovoríme celkom inak, máme o tom všetkom vážne pochybnosti, hovoríme o tých princípoch so značnou dávkou cynizmu, ako to všetko nefunguje.”¹⁴⁷ Zdá sa teda, akoby pri prechode od socialistickej k liberálnej ideológii došlo len k výmene hlásaných pojmov a ideálov, no ústup subjektov do súkromnej sféry ostal spôsobom ako tolerovať a udržiavať daný politický systém.

Žižek sa zameriava na bližšie špecifiká tejto výmeny ideológií. Tým, že sa oficiálnou ideológiou stalo propagovanie odstupu od oficiálnej ideológie, jednotlivec nemá pocit, že je manipulovaný alebo ovládaný. Nerovné mocenské vzťahy sa nemuseli nijako zásadne zmeniť (dokonca sa zhoršili), vytvorilo sa však falošné vedomie vlastnej nezávislosti. Hoci nemusíme opakovať heslá „slobody trhu a jednotlivca”, budeme sa ich držať ako svojich najvlastnejších zásad, pretože stanovujú riadiace princípy spoločnosti, v ktorej žijeme. Reálne sme teda za ideológiu nevystúpili. Tým, že verejnú sféru ovládla súkromná sféra, resp. spoločnosť sa stala súčasťou niečích súkromných záujmov, odstup od nej je len zdanlivý a slúži ako obal ukrývajúci skutočnosť, že sa naďalej pridržujeme hlásaných hodnôt. To, čo postrádame je útočisko od oficiálnej propagandy, pretože normy, ktoré hlása sú prevzaté zo súkromnej sféry a odvolávajú sa na slobodu jednotlivca. Subjekty majú dojem, že prekonal ideológiu, pretože sa ich odstup stal súčasťou (nielen skrytej, ale i) hlásanej ideológie. Subjektívny dištanc tak nielenže napomáha udržiavať nespravodlivé sociálne podmienky, ale vlastným apelom na skepsu a nedôveru liberálna demokracia vopred predchádza novej kritike.

8.1 Ochrana proti pravde

V údajnej „postideologickej“ dobe sa ideológia maskuje za ne-ideológiu. V prvom (tzv. idolovom) modeli ideológie sme museli usviedčať spoločnosť z toho, že ustanovené univerzálne normy neslúžia všetkým rovnako, ale uprednostňujú a zvýhodňujú určitú skupinu ľudí (vlastníkov produkčných prostriedkov, belochov, mužov, Európanov apod.) a znevýhodňujú tú druhú. Museli sme teda pátrať po a poukazovať na prejavy (symptómy) ich znevýhodnenia, napríklad: zhoršený prístup k zdrojom obživy,

147 Chuchma, J., Normalizace tu ještě neskončila, tvrdí historik Michal Pullmann, Dostupné z WWW: https://www.idnes.cz/zpravy/archiv/normalizace-tu-jeste-neskoncila-tvrdi-historik-michal-pullmann.A110601_183550_kavarna_chu

zamestnaníu, sociálnym službám, sociálnej mobilite. V tzv. postideologickej dobe sa poznanie o nerovných podmienkach rozšírilo a stalo všeobecne akceptovaným. Jednými z príčin by mohlo byť vplyv neoliberalizmu propagovaného filozofkou Ayn Randovou, podľa ktorej je *sebeckosť* cnosťou, takže nerovnosť je v poriadku. Spoločnosť podľa jej názoru nemá zmierňovať rozdiely medzi ľuďmi, namiesto toho sa má každý starať sám o seba.¹⁴⁸ Najvyšším morálnym cieľom je žiť pre svoje vlastné dobro a šťastie.¹⁴⁹ Etika nepomáhania druhým sa spopularizovala a dostala do povedomia verejnosti napríklad aj hollywoodskym filmom *Wall Street* z roku 1987, kde zaznel známy prejav o prospešnosti sebeckosti a síce, že „Chamtivosť je dobrá“.¹⁵⁰ V takejto situácii sa ideologický model postavený na kritike iluzórnych predstáv stáva nedostatočným a kritika musí postupovať inak.

V druhom (tzv. fetišovom) modeli ideológie si subjekt nerobí ilúzie o nespravodlivom charaktere fungovania spoločnosti, a preto musí svoje poznanie pravdy zmierniť určitou čiastkovou lžou (fetišom). Tým, že sa kritický alebo neiluzórny postoj človeka predpokladá a počíta sa s ním vopred, je potrebné zabezpečiť spôsob, ako sa vyrovnáť s neprijemnou pravdou. Túto úlohu hrá pre cynikov nejaký fetiš. Žižek definuje fetiš v kontraste so symptómom: „V prvom uvedenom móde je ideologická lož štrukturujúca naše vnímanie reality ohrozovaná symptómami v podobe „návratu potlačeného“, trhlinami v tkanive ideologickej lži. Naproti tomu fetiš *de facto* funguje ako obrátený symptóm. Inými slovami, zatiaľ čo symptóm je výnimka, ktorá čerá povrch falošného zdania, moment vyvrátenia potlačenej freudovskej „druhej scény“, fetiš funguje ako stelesnená Lož, ktorá nám dovoľuje uniesť neznesiteľnú pravdu. ... Fetišisti nie sú rojkovia stratení vo svojich vlastných privátnych svetoch, sú to nekompromisní „realisti“, ochotní pristúpiť na to, ako sa veci majú, pretože sa upínajú k

148 „Iba jednotliví ľudia majú právo rozhodnúť kedy alebo či sa rozhodnú druhým pomôcť; spoločnosť – ako organizovaný politický systém – nemá v tejto veci žiadne právo.“ Rand, A., *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*, Signet, New York 1964, s. 76.

149 Randová v danej pasáži definuje ciele svoje objektivistickej etiky: „Základným sociálnym princípom objektivistickej etiky je, že rovnako tak, ako má život cieľ v sebe samom, tak má aj každá ľudská bytosť cieľ v sebe samom, nie prostriedok k cieľu alebo blahobytu druhých – a, tak, že človek musí žiť pre svoje vlastné dobro, nie sa ani obetovať pre druhých, ani obetovať druhých pre seba. Žiť pre svoje vlastné dobro znamená, že dosiahnutie svojho vlastného šťastia je najvyšším morálnym cieľom človeka. Tamže, s. 23.

150 Krédo burzového makléra Gordona Gekka z filmu Olivera Stonea vystihovalo cynizmus osemdesiatych rokov minulého storočia, ktorý však pretrváva dodnes. Celá pasáž jeho reči k akcionárom, ktorá sa stala populárnou, znie: „Podstatou, dámy a páni, je, že chamtivosť -pre nedostatok lepších pojmov- je dobrá. Chamtivosť je správna. Chamtivosť funguje. Chamtivosť očisťuje, prebýja sa, a zachytáva podstatu evolučného ducha. Chamtivosť vo všetkých svojich podobách -lačnosť po živote, po peniazoch, po láske, poznaní- poznamenala vzostup ľudstva.”

svojmu fetišu, ktorý im umožňuje mierniť drastický dopad reality.¹⁵¹ Zatiaľ čo symptóm stelesňuje nepríjemnú pravdu potlačenú oficiálnym ideologickým naratívom, v psychickom svete fetišistu slúži fetiš ako lož umožňujúca mu ustáť krutú realitu. Pamiatka po zosnulom môže pre pozostaleho symbolizovať magický predmet, v ktorom mŕtvy človek žije ďalej. Niečo, čo používal, alebo čo mal rád môže blízkym pripomínať, že celkom neodišiel a vytvárať dojem, akoby sa poňho mal ešte vrátiť. Alebo iný príklad: Môžeme dobre vedieť, že istý sudca je skorumpovaný darebák, ktorý si v skutočnosti nectí spravodlivosť, no akonáhle si oblečie sudcovský talár bude cez neho hovoriť zákon a my budeme rešpektovať jeho slová bez ohľadu na to, čo si o ňom myslíme. Pokrytecký kňaz kázuci proti hriechom, ktorých sa sám dopúšťa je síce pokrytcom, no ostatných môže podnietiť ku konaniu mravných skutkov. Vedenie cynika vychádza naprázdno, pretože sa v konečnom dôsledku podriaďuje symbolickému významu predmetu.¹⁵² Napriek tomu, že vie, správa sa tak, akoby nevedel.

Vidíme, že pojem fetiša a fetišizmu, ako ho chápe psychoanalýza, stojí na princípe poprenia určitého poznania v štýle „*viem veľmi dobre, avšak naďalej to robím.*“ Žižek v tejto súvislosti často cituje príhodu kvantového fyzika Nielsa Bohra, ktorý si nad dvere vyvesil podkovu, ktorá má podľa povery prinášať jej majiteľovi šťastie. Keď mu prekvapená návšteva povedala, že na také veci neverí, Bohr odvetil, že ani on nie, ale že ju tam má preto, lebo sa dozvedel, že funguje, aj keď v ňu človek neverí. Tento príklad demonštruje, že viera je reflexívnym postojom – na to, aby sme verili, potrebujeme veriť vo vieru samotnú. V to, že niekto iný verí za nás.¹⁵³ Viem veľmi dobre, že nosenie svätého krížika na krku alebo posvätenie vchodových dverí ma - pokiaľ si nebudem dávať pozor- neuchráni od autonehody alebo vyhorenia domu, no ľudia ich nosia, takže verím, že možno dokážu ochrániť aj mňa. Na subjektívnej rovine môžu byť moje myšlienky čierne a priania hanebné, no keď otáčam budhistickým modlitebným mlynčekom, objektívne sa modlím - zbavujem sa negativity a očisťujem svoju karmu.¹⁵⁴ A to isté platí aj pre peniaze, ktoré všetci denno-denne používame. Vieme veľmi dobre, že sú len kúskom papiera, no napriek tomu nimi platíme a ceníme si ich tak, akoby mali skutočnú hodnotu. Vieru nemusíme mať priamo, stačí ak je stelesnená v predmetoch – fetišoch, ktorými sa obklopujeme.

151 Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*, Rybka Publishers, Praha 2011, s. 86-87.

152 Žižek, S., *How to Read Lacan*, c.d., s. 33-34.

153 Žižek, S., *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge-London 2009, s. 353.

154 Žižek, S., *How to Read Lacan*, c.d., s. 23.

8.2 Viera prostredníctvom druhých

Ukazuje sa nám teda, že magické praktiky pripisované „primitívnym“ kmeňom sa rovnako tak týkajú civilizovaných ľudí modernej doby. Pri špecifikovaní tohto druhu viery si Žižek pomáha delením Octava Mannoniho na *croyance* a *foi*, kde *foi* označuje symbolický, osobný zaväzok, ktorý pri *croyance* chýba.¹⁵⁵ Túto druhú formu viery by sme mohli označiť ako VIERU NA, kým tú prvú, osobnejšiu formu ako VIERU V. Môžeme VERIŤ NA duchov, zázraky, mimozemšťanov, anjelov, horoskopy, čiže veriť na to, na čo *sa verí*, zatiaľ čo osobne môžeme veriť v Boha, ideu rovnosti a slobody atď., s ktorými máme osobný vzťah. Starí Židia napríklad mohli veriť na duchov a bohov, no Jehovah od nich očakával iba vieru v neho („Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!“ (Exodus 20:3)). Mohlo by teda ísť o rozdiel medzi polyteizmom a monoteizmom, teda vierou rozptýlenou medzi viaceré elementy a vierou, ktorá je výlučná a priama. Robert Pfaller na margo tohto delenia tvrdí, že zatiaľ čo VIERA V (*foi*) je zdrojom nášho sebavedomia a hrdo sa k nej hlásime, VIERA NA (*croyance*) sa akoby netýka nikoho a nikto s ňou nechce mať priamo nič spoločné. VIERA NA sa vždy prisudzuje druhým, no napriek tomu má značný dopad medzi tými subjektami, ktoré ju zavrhnú a tvrdia o sebe, že sú vlastníkmí lepšieho poznania.¹⁵⁶ Rozdiel medzi týmito dvoma druhmi viery nie je historický, ale štrukturálny. Nenasledujú za sebou, ani nevyplývajú z určitej doby, vyjadrujú skôr dve polohy toho, ako sa vzťahujeme k tomu, čo riadi naše životy. Dnes tvrdíme, že neveríme horoskopom, pretože považujeme za naivné poslúchať rady hviezd, no to nám nebráni v tom čítať si ich a premýšľať o nich. Pritom veríme, že jestvujú ľudia, ktorí ich nielenže čítajú, ale aj berú doslovne a vážne. „My“ to však nie sme.

V politickej rovine môžeme tento fenomén sprostredkovanej viery pozorovať napríklad pri viere vo voľný trh. Tá predpokladá, že ak je trh ponechaný bez akejkoľvek vonkajšej (rozumej štátnej) regulácie dokáže sa najlepšie regulovať sám. Slobodná konkurencia je považovaná za najlepší spôsob ako organizovať ekonomiku. V zhode s touto predstavou sa deregulovala úverová politika, čím došlo k prudkému nárastu rizikových a ničím nekrytých úverov. To v rokoch 2007-2008 spôsobilo krach na burze, na ktorý doplatila americká a napokon celá svetová ekonomika. Šéf FED-u, Alan

¹⁵⁵ Žižek, S., *On Belief*, Routledge, London-New York 2001, s. 109.

¹⁵⁶ Pfaller, R., *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions Without Owners*, London-New York, Verso 2014, s. 45.

Greenspan, ktorý mal na starosti reguláciu, sa vtedy priznal, že ostal „udivený a šokovaný“, pretože veril, že je v záujme finančných inštitúcií zabrániť stratám a postarať sa o dohľad nad svojimi obchodnými partnermi. Ako vyšlo najavo pri vypočúvaní Kongresom, zatiaľ čo sa reprezentanti štátu spoliehali na Greenspanovu schopnosť zabrániť finančnému krachu, sám Greenspan sa spoliehal na autoregulačnú schopnosť trhu (Greenspan patrí k objektivistickému krúžku Ayn Randovej vyznávajúcej ideológiu voľného trhu).¹⁵⁷ Každý subjekt teda svoju vieru bezpečne delegoval na niekoho druhého. Oporou presvedčenia hlavného regulátora však už nebol iný subjekt, ale objekt – fetiš, ktorým bol samotný trh. Dôvera, ktorá chýba vo svete, kde sa presadzujú výlučne sebecké záujmy, musí byť prenesená na objekt hrajúci úlohu fetišu, ktorý pre subjekty zakrýva nepríjemnú pravdu a udržiava tak veci v chode.

V postideologickej dobe teda nemusíme veriť, pretože veci veria za nás. Ako o tovarovom fetišizme napísal Marx: „Je to určitý spoločenský vzťah ľudí samých, ktorý v ich očiach dostáva fantastickú formu vzťahu medzi vecami.“¹⁵⁸ Kontakt medzi ľuďmi, ktorí majú na trhu sledovať výlučne svoje sebecké záujmy, je sprostredkovaný vecami, ktorých vzťahy sa javia ako spravodlivé, rovnocenné a vzájomne prospešné. Veci – fetiše poskytujú subjektom imaginárnu lož zakrývajúcu nepríjemný fakt, že výmena spravodlivá nie je. Spoločenské vzťahy za nimi totiž nie sú rovnocenné, ale zvýhodňujú určitú skupinu nad ostatné. Fetiš je prostriedkom ako sa vysporiadať s touto nepríjemnou pravdou. Podľa Žižeka „pojem fetišizmu neoddeliteľne spája kritiku ideológie s ideológiou samotnou: v samotnom geste odmietania ideológie (kritizovania ilúzií a slepoty „primitívneho“ Druhého, jeho uctievania falošných idolov), kritika opakuje ideologické gesto.“¹⁵⁹ Keďže sa predpokladá kritický postoj subjektov, musí sa s ním počítať už vopred a preto musí byť zahrnutý do produktu, s ktorým máme dočinenia. Nemusíme to tak byť my, kto naivne verí, tejto povinnosti nás môžu zbaviť nami používané veci.

Aby spotrebitelia nemali nepríjemný pocit z excesívneho konzumu a užívania si vyššieho štandardu ako ostatní, orientujú sa reklamné kampane korporátnych značiek na napĺňanie vyšších, etických cieľov. Informovaný spotrebiteľ vie veľmi dobre, že producentami tovarov, ktoré si kupuje sú nadnárodné firmy vykorisťujúce pracujúcich v

157 Podľa Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, c.d., s. 41-44.

158 Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, c.d., s. 93-94.

159 Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, c.d., s. 125.

krajinách Tretieho sveta, ktoré si vybudovali prestíž na úkor domácich producentov a neľútostným zničením konkurencie. Aby im však toto vedomie nebránilo v nákupe značkových tovarov poskytujú im korporácie vykúpenie v podobe charitatívnej činnosti. V samotnej cene produktu je, napríklad, zahrnutý príspevok na zlepšenie pracovných podmienok producentov alebo životného prostredia spotrebiteľov. Tovary s pridanou kultúrnou hodnotou menia pôžitkársku činnosť na etický čin – čím viac nakupujem, tým viac pomáhám druhým, pričom rozličnými produktami môžem prispievať na odlišné verejno-prospešné projekty. Podľa Žižeka ide o akési nahrážkové komunity, ktorými korporácie vytvárajú alibi pre svojich konzumentov.¹⁶⁰ Napriek tomu, že vedia, že ani etické nakupovanie nezmení vykorisťujúci a drancujúci charakter vytvárania ziskov, spolu s ostatnými veria, že môžu prispieť k zlepšeniu podmienok. Respektíve, napriek tomu, že veľmi dobre viem, že nakupovaním svet nenapravím, nakupujem eticky, akoby to možné bolo.

9. Uväznenosť v jazyku

Východisko Žižekovho skúmania ideológie netvorí falošné predstavy, ale reálna činnosť - to, čo ľudia reálne robia, nie to, čo si myslia. Nadväzuje tým na Marxove analýzy z jeho zrelého obdobia, ktoré venoval rozboru tovarového fetišizmu. Žižek túto formu ideológie vyjadruje Marxovou vetou z *Kapitálu*: „Neuvedomujú si to, ale robia to.“¹⁶¹ Ako vysvetľoval Marx, producenti síce vedia, že porovnávajú rozličné druhy práce, no vzhľadom na to, že na trhu nadobúdajú spoločensky akceptovanú formu *tovaru*, ktorý z nich robí porovnateľné práce, sú navzájom zameniteľné. Sociálne vytvorený zvyk vytvoril podmienky, v ktorých alebo za ktorých je možné vymieňať produkty rozličnej formy. Vyššia forma, ktorú im poskytuje hodnota prekrýva ich odlišné kvality a dáva im ekvivalentnú podobu. Ako sme ukázali už skôr, táto forma ukrýva nerovné mocenské vzťahy, týkajúce sa nerovného prístupu producentov k prostriedkom produkcie. Napriek tomu sú vyprodukované veci v modernej dobe posudzované práve na základe prisúdenej tovarovej alebo inej *formy*. Marx túto formu nazýval „spoločenským hieroglyfom“, Freud ju prirovnával k „obrázkovému písmu“, ktorým označoval prepracovaný obsah latentných myšlienok ukrytých v snoch. Žižek

160 Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, c.d., s. 73.

161 Marx, K., *Kapitál. Kritika politickej ekonómie*. Zväzok prvý, c.d., s. 95.

otázku formy alebo „tajomstvo samotnej formy“¹⁶² spája s ideológiou všeobecne a tvrdí, že každá „ideológia obsahuje určitý druh základnej, konštitutívnej naivity: nerozpoznanie svojich vlastných predpokladov, svojich vlastných funkčných podmienok, odstup, nesúlad medzi takzvanou sociálnou realitou a našou skreslenou reprezentáciou, našim falošným vedomím, ktorým ju vnímame.“¹⁶³ Reálne spoločenské vzťahy medzi ovládajúcimi a ovládanými sú skryté za formou alebo reprezentáciou, cez ktoré ich vnímame a máme k nim prístup. Naš osobitný vzťah k mocenským vzťahom v spoločnosti teda nie je až tak dôležitý, pretože nie je nikdy bezprostredný, ale vždy sprostredkovaný určitou mocensky stanovenou formou. Pokiaľ s nimi neprichádzame do kontaktu priamo, ale pokúšame sa o nich hovoriť alebo uvažovať, budeme tak robiť v ideologicky etablovaných pojmoch, ktoré nám budú brániť plne preniknúť do ich charakteru. To, či sa k oficiálnej ideológii stavíme s cynickým odstupom alebo rezervovane nehrá dôležitú rolu, pretože s nimi máme dočinenia výlučne v skreslenej, mocensky upravenej podobe.

Náš apel na neslobodu alebo protest voči nespravodlivosti nadobúda na verejnosti (alebo vo verejnom diskurze) nutne ideologickú formu, ktorá nesúhlasný obsah zbavuje kritického ostria. Mocensky stanovená forma obrusuje subverzívne hrany kritiky. Ak, napríklad, poukážeme na nedostatočné podmienky, v ktorých v našej spoločnosti vyrastajú rómske deti, dostane sa nám vysvetlenia, že si za to nejakým spôsobom môžu sami, prípadne, že ak sa budú snažiť, dokážu ich prekonať. To, čo nám v súčasnosti podľa Žižeka chýba je jazyk, akým opísať neslobodu, v ktorej žijeme.¹⁶⁴ Inak nám ako nesloboda ani nebude pripadať. Slová, ktoré používame na popis súčasnej situácie a problémov, s ktorými sa potýkame mystifikujú ich vnímanie a nedovoľujú nám o ich premýšľať.¹⁶⁵ Pojmy a hodnoty ako „sloboda a demokracia“, „ľudské práva“, „boj s terorizmom“ znejú pozitívne a chvályhodne, no ich všeobecný charakter a nešpecifikované poňatie predstavuje riziko, že budú zneužívané na iné účely ako tie, ktoré

162 Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 3.

163 Tamže, s. 24.

164 Demonštruje to vtipom z Nemeckej demokratickej republiky: Nemecký robotník dostane prácu na Sibíri. Vedomý si toho, že všetku jeho poštu budú čítať cenzori, svojim kamarátom povie: „Vytvoríme si tajný kód: ak bude list, ktorý vám odo mňa príde, napísaný modrým atramentom, píšem pravdu, ak červeným, nie. Po mesiaci dostanú jeho priatelia list, ktorý je celý napísaný modrým perom: „Všetko je tu skvelé: obchody sú plné, jedla je dostatok, izby sú veľké a dobre vykurované. V kinách dávajú filmy zo Západu a je tu veľa pekných dievčat, s ktorými si možno začať. Jediná vec, ktorú tu nemajú je červený atrament...“ Pozri Žižek, S., *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11 and Related Dates*, Verso, London-New York 2002, s. 1.

165 Tamže, s. 2.

majú vyjadrovať. Ich všeobecné znenie dovoľuje voľný výklad, takže je za ne možné skryť akékoľvek mocenské zámery a úmysly. Na druhej strane je ťažké im protirečiť alebo vzdorovať. Kto by si totiž prial neslobodu alebo bezprávie – opak týchto hesiel – a aký obraz by to o dotyčnom vytvorilo? Prípadný „boj s terorizmom“ je niečo, čo sa nedá neschvaľovať. Komu by sa páčilo, aby niekto dosahoval svoje ciele pod hrozbou násilia? Kto by si neprial slobodu a práva? Takýto spôsob manipulácie je pritom nenápadnejší a efektívnejší ako cenzúra alebo priame prikazovanie toho, či si majú ľudia myslieť.

Na takúto uväznenosť vo formách ideologického jazyka poukazoval aj George Orwell v románe *1984*, keď opisoval tzv. doublethink – proces indoktrinácie, prostredníctvom ktorej má subjekt za pravdu považovať to, čo je lžou: „Vedieť i nevedieť, uvedomovať si úplnú pravdu a zároveň vyslovovať starostlivo vykonštruované lži, zároveň zastávať dva názory, ktoré sa vzájomne vylučujú, vedieť, že sú protikladné a veriť v oba, používať logiku nelogicky, odsudzovať a zároveň vyžadovať morálnosť...“¹⁶⁶ V mene obrany nášho poňatia „slobody a demokracie“ sa pripúšťa útok na „slobodu a demokraciu“ inej krajiny – zasahuje sa do volieb, alebo sa spochybňujú ich výsledky, vnucujú sa im vlastné predstavy o slobode (*Venezuela, invázia do Iraku*). Pod rúškom obrany ľudských práv je dovolené porušovať práva druhých – väznia alebo dokonca sa mučia ľudia, ktorí nie sú z ničoho obvinení ani odsúdení (*väznice Abu Ghraib a Guantánamo*). V boji s terorizmom sa štát dopúšťa vlastných, navyiac legitimizovaných aktov terorizmu, keďže svoje ciele a záujmy dosahuje prostredníctvom násilia páchaného na nevinnom obyvateľstve (*bombardovanie Afganistanu, Líbye*). Tieto akty nie sú menšími zločinmi, no javia sa takými, pretože diskurzívny rámec alebo ideologický jazyk, ktorým sa o nich hovorí vytvára dojem, akoby o zločiny, alebo straty na ľudských životoch či zbytočné utrpenie ani nešlo. V dôsledku toho sa vytvárajú bizarné slovné spojenia ako „humanitárne bombardovanie“ (*bombardovanie Srbska*), prípadne sa hovorí o „oslobodení“ v prípade krajín, ktoré sa v dôsledku vonkajších vojenských zásahov civilizačne vrátili o niekoľko desaťročí do minulosti (*Irak, Líbya, Sýria*).

Voľba medzi demokraciou a fundamentalizmom (alebo medzi právom a bezprávím, slobodou a otroctvom apod.) je podľa Žižeka falošnou, ideologickou voľbou. Dáva sa nám výber medzi obmedzenými možnosťami, ktoré vopred

166 Orwell, G., 1984, Slovart, Bratislava 1990, s. 32.

uprednostňujú jednu z nich ako jednoznačne správnu.¹⁶⁷ Druhá možnosť je účelovo vybraná nielen preto, aby ospravedlnila všeobecnosť prvej možnosti, ale aj aby stanovila významové pole, v ktorom sa voľba odohráva. V tomto prípade sa jedinou možnou voľbou stáva „demokracia“, ku ktorej neexistuje relevantná alternatíva. Dostupný výber tým pádom slúži iba ako prostriedok na to, ako zvoliť „demokraciu“, nech to znamená čokoľvek.

Ideologický priestor je totiž tvorený slovami (signifikantami), ktorých význam (signifikát – to, čo označujú), nie je dopredu stanovený. Ide teda o tzv. voľne plávajúce signifikanty, pretože ich identita nie je jednoznačná, ale vytvára sa až na základe súvislostí s inými slovami, a reaguje na kontext, v ktorom sa používa. Doslovný význam je predeterminovaný (rozlične určovaný) v reťazci signifikantov.¹⁶⁸ Ak už hovoríme o demokracii, mali by sme mať na pamäti, že nikdy nezahŕňa všetkých ľudí, ale vždy z podielu na moci niekoho vylučuje. Záleží totiž na tom, koho zahrnujeme pod *démos* a komu sú udelené rovnaké práva a komu už nie.¹⁶⁹ Antická demokracia dovoľovala na verejnom živote participovať len mužom a vylučovala z neho ženy a otrokov. Anglická demokracia 17. storočia bola založená na zhodnom náboženskom presvedčení, od 19. storočia zas na členstve v určitom národe. Znova, ide o to, s čím dáme daný pojem do súvislosti. Demokracia totiž môže byť parlamentná, priama, ekonomická... Podobne je to s inými, široko vnímanými pojmami. *Ekologizmus* môže byť štátne orientovaný (predchádzať a zmierňovať prírodné katastrofy majú štátne zásahy), socialistický (za zdroj drancovania prírody sa považuje bezohľadný kapitalizmus), konzervatívny (človek sa musí vrátiť k svojej pôvodnej spätosti s pôdou), liberálny (trh najlepšie ochráni prírodu), alebo dokonca fašistický (nejestvuje dostatok zdrojov pre všetkých). Propagácia určitého záujmu prostredníctvom použitia voľného signifikanta, ktorého význam nie je stanovený, je zavádzajúca.

Ideologický proces spočíva v tom, že určitý význam ovládne (hegemonizuje) pojem, ktorý sa následne začne spájať výlučne s týmto chápaním. Ostatné chápania a alternatívne významy sú odsunuté bokom a zabudnuté ako nerelevantné. Signifikát (to, čo označuje) ostáva vo všetkých svetoch rovnaký. Demokracia sa spája výlučne s prívlastkom liberálna, akoby nejestvovali iné, rovnako funkčné, dokonca inkluzívnejšie formy demokracie alebo koncepcie rozširujúce spolurozhodovanie do ďalších oblastí

167 Žižek, S., *Welcome to the Desert of the Real*, c.d., s. 3.

168 Žižek, S., *Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 95.

169 Pozri Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000.

sociálneho života. Zdá sa, akoby jedno chápanie predčilo všetky ostatné chápania tohto slova a preniklo všetkými svetmi bez ohľadu na kontext, v ktorom sa o pojme hovorí. Žižek túto operáciu približuje pojmom rigidný designátor Saula Kripkeho. Pomenovanie istej veci ostáva rovnaké bez ohľadu na to, či objekt, ktorý označuje zmenil svoje vlastnosti alebo celkom prestal existovať.¹⁷⁰ Rolu takéhoto rigidného designátora hrá v lacanovskej teórii, ktorú Žižek používa na politiku, tzv. *Pán-signifikant* – prvý signifikant (S1),¹⁷¹ na ktorý sa naväzujú všetky ďalšie signifikanty (S2). S1 hrá úlohu akejsi lokomotívy, ktorá naberá stojace vozne, teda voľne ponechané signifikanty (S2), a určuje ich smerovanie. Z významu slova demokracia sa celkom môže stratiť jej obsah – štát môžu ovládať súkromné skupiny, prispôsobujúce si ho podľa vlastných záujmov –, no politické zriadenie sa bude naďalej označovať za demokratické, opierajúce sa o vôľu ľudu, a všetky javy, ktoré sa v ňom dejú budú ako také aj vnímané. Prípadne môže formálne ísť o sekulárny štát, no reálne bude presadzovať klerikalizmus. Alebo ešte iný príklad: Manifestované „šírenie slobody vo svete“ môže v realite vyzeráť ako rozširovanie ekonomických sankcií a podporovanie násilnej opozície v cudzom štáte.

Úlohou ideologickej analýzy by malo byť nájsť takýto pojem určujúci horizont významovej totality, od ktorého odvodzujú svoj pôvod všetky ostatné pojmy. Jeho identifikácia a kritika znamená narušenie fetišizmu – znehybnenie symbolických vzťahov. Žižekovou definíciou *objektívizácie* je, že objekt „je vždy určený rovnakým signifikantom – je pripútaný k rovnakému signifikantu.“¹⁷² Ak máme k dispozícii len jeden význam a žiadne alternatívy k nemu, nestačí voči ideologickým pojmom zaujať odstup, pretože všetko okolo nich sa bude diať pod ich kuratelou, bude vždy definované ich vplyvom. Máme tu tak obdobnú podobu manipulácie, akú vystihol George Orwell vo svojom slávnom dystopickom románe. Ako najsilnejšia forma kontroly myslenia sa tam uvádza tzv. *newspeak* – predpisované okliešťovanie slovnej zásoby, zjednodušovanie gramatiky a skracovanie často používaných slov. Účelom týchto iniciatív nemalo byť zjednodušiť vyjadrovanie, ale zakrytie pôvodných a ďalších významov slov, čím by sa obmedzilo nesúhlasné a kritické myslenie, vedúce k

170 Pozri Žižek, S., *Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 97-98.

171 Žižek nazýva Pán-signifikant aj *point de capiton* – zošívací bod: „[P]oint de capiton je skôr slovom, ktoré ako slovo, na úrovni samotného signifikanta zjednocuje dané pole a vytvára jeho charakter: je to, takpovediac, slovo, ku ktorému odkazujú „veci“ samotné, aby boli uznané vo svojej jednote.“ Tamže, s. 105.

172 Tamže, s. 108-109.

protikladným činom.¹⁷³ Fetišizácia významov prostredníctvom ideológie, o ktorej hovorí Žižek, nemusí znamenať ubúdanie slov, stačí, že sa strácajú významy, ktoré sa k spoločensky rozšíreným reprezentačným heslám viažu.

Pri ideologických vysvetleniach nemusíme čakať, že nám ich poskytnú druhí, pretože sú súčasťou nášho sveta, takže s nimi zavše prichádzame sami. A pritom im nemusíme ani veriť, jednoducho vieme, ako si konkrétny stav odôvodňujú iní ľudia a tak sa stáva súčasťou aj nášho sveta, nášho vysvetlenia. Preberáme to, čo si myslia druhí, respektíve – čo sa myslí. Navyše, ak poskytnuté vysvetlenia nepovažujeme za postačujúce, veríme, že niekto vie, prečo sa veci majú takto a nie inak, resp. prečo ich nie je možné zmeniť. Žižek túto koncepciu ideológie zhrňa v knihe *Vznešený objekt ideológie*, ktorá ho dostala do povedomia širšej verejnosti, nasledovne: „[I]lúzia nie je na strane poznania, nachádza sa už na strane samotnej reality, toho, čo ľudia robia. To, čo nevedia je, že samotná ich spoločenská realita, ich činnosť, je vedená ilúziou, fetišistickým prevrátením.“¹⁷⁴ Klam, ktorému podliehajú ľudia v ideológii sa týka toho, že vedenie alebo nedôvera voči oficiálnej alebo zdieľanej legitimizácii daného stavu nás robí akýmsi spôsobom imúnnymi voči fungovaniu ideológie. Podriadené subjekty si totiž dobre uvedomujú, že žijú v podmienkach neslobody a nespravodlivosti, no neuvedomujú si, že sa na nich pri tom naďalej podieľajú. Spoločnosť, v ktorej žijú je formovaná myšlienkami a princípmi, ktoré ju udržiavajú v chode. Sú sedimentované v základoch inštitúcií a v používanom jazyku, odkiaľ na subjekty pôsobia bez toho, aby sa nad tým pozastavovali. Ako sa to deje?

173 „Newspeak mal byť nielen prostriedkom, ktorým oddaní stúpenci angsocu vyjadrujú svoje svetonázorové a myšlienkové postupy, ale aj hrádzou proti všetkým iným spôsobom myslenia. ... To sa čiastočne dosiahlo tvorbou nových slov, ale predovšetkým odstránením slov nežiadúcich a zbavením zvyšných slov nedogmatických významov, a ak sa to dalo, odstránením všetkých druhotných významov. Uveďme jeden príklad za všetky. Slovo *free* (teda *slobodný*, *voľný*, *oslobodený*, *zbavený*) v newspeaku ešte bolo, ale mohlo sa používať len v takých spojeniach ako *This dog is free from lice* (*Tento pes nemá vši*), prípadne *This field is free from weeds* (*Na tomto poli nie je burina*). Nemohlo sa používať v niekdajšom zmysle slova, teda ako *politically free* (*politicky slobodný*) či *intellectually free* (*intelektuálne slobodný*), lebo politická a intelektuálna sloboda už dávno nejstvovali ako pojmy, a preto zákonite nemali ani príslušné pomenovania.“ Orwell, G., 1984, c.d., s. 244-245.

174 Žižek, S., *Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 29-30.

9.1 Podsúvanie významov

Ak by sme mali stručne vyjadriť cieľ ideológie mohla byť ním byť snaha prezentovať daný spoločenský stav ako najlepší z možných svetov. Je to tvrdenie, ktoré spoločenské zriadenie a mocenskú konfiguráciu nevidí ako dokonalé – vždy môže byť lepšie –, no zastáva sa ho v mene jeho predností. Autorom tejto tézy je novoveký filozof Gottfried Wilhelm Leibniz, ktorý ňou reagoval na otázku odôvodnenia prítomnosti zla vo svete.

Boh podľa Leibniza stvoril svet, ktorý je vo svojej celistvosti a prepojenosti najlepší možný. Nemohol to byť dokonalý svet, pretože dokonalý je len Boh a tým by znásoboval samého seba. No jeho najväčšia múdrosť „nemohla nezvoliť to, čo je najlepšie. Pretože tak ako menšie zlo je určité dobro, je práve tak menšie dobro určité zlo, ak predstavuje prekážku pre väčšie dobro.“¹⁷⁵ „Zvrchovaná Božia добрota... odmieta všetko zlo... [a] dopúšťa ho iba z nevyhnutelných vyšších dôvodov a s veľkými kompenzáciami, ktoré zlé účinky zla napravujú a obracajú ich k prospechu.“¹⁷⁶ Otázka ospravedlnenia zla vo svete je podľa teológa Johna Milbanka moderným fenoménom. Pre patristické ako aj scholastické obdobie stredoveku bolo zlo len odmietaním dobra, sebaponižovaním sa a popieraním príslušnosti voči bytiu ako takému. Zlo nemalo ontologický status a teda nepotrebovalo byť odôvodnené. Na základe analogického myslenia sa aj existencia všetkého od kameňov, rastlín, ľudí až po anjelov zdôvodňovala na základe ich podielu na bytí. Iba ak bytosti chýbala miera bytia, ktorá jej náležala, mohlo ísť o zlo v dôsledku straty alebo nedostatku dobra, resp. absencie uberajúcej na pozitivite bytia.¹⁷⁷ U Leibniza však už zlo jestvuje a vystupuje ako súčasť mal'by, ktorá dotvára kontúry sveta. Je jeho súčasťou a dokážeme ho pochopiť. Síce sa nám niektoré javy nemusia páčiť, no podieľajú sa na väčšom celku, ku ktorého dokonalosti prispievajú.

Téza o najlepšom z možných svetov sa dnes v ekonomickej rovine spája s doktrínou laissez-faire (do voľného trhu nemá zasahovať štát, pretože má samoregulačnú schopnosť), v politickej rovine s liberálnou demokraciou. Väčšie alebo dokonca veľmi vážne problémy vyplývajúce z fungovania týchto systémov sú

175 Leibniz, G. W., *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Oikoymenh, Praha 2004, s. 83.

176 Tamže, s. 140.

177 Milbank, J., *The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On Not Quite Agreeing with Slavoj Žižek*, In: Žižek, S. - Milbank, J., *The Monstrosity of Christ, Paradox or Dialectic?*, The MIT Press, Cambridge-London 2009, s. 196.

ospravedlňované vyšším dobrom, zachovaním akejsi celkovej harmónie. Najväčšia hospodárska kríza od čias Veľkej hospodárskej krízy dvadsiatych rokov, sprevádzaná bezprecedentnou nerovnosťou, ekologická kríza, prejavujúca sa globálnym otepľovaním, či najväčšia migračná kríza od druhej svetovej vojny, sa napriek svojej nezmernosti nejavia tak zlé, aby ich nebolo možné zaradiť medzi najlepšie možné. Ako odstrašujúci príklad pokusov o vybudovanie lepšieho ako najlepšieho možného sveta slúži Stalinov Sovietsky zväz či Maova Čína. Z tohto pohľadu nie je žiadne ľudské utrpenie alebo humanitárna katastrofa tak zlá, aby nemohla byť pri pokuse napraviť ju ešte horšia a my sme nepokračovali v nastavenom smere. Prečo tomu tak je?

Ako sme už spomínali, všetko, s čím prichádzame do kontaktu vstupuje do nášho vedomia prostredníctvom slov a ich významov. Ak, napríklad, dostaneme ružu, vytvorí sa nám asociácia rozličných pocitov, ktoré nám jej obraz spájajú s krásou, nežnosťou, alebo aj bolesťou. Veci sú zastupované prostredníctvom slov, ktoré nám o sebe niečo hovoria, pretože v nás vyvolávajú určité predstavy. Tieto asociácie by mohli byť rôzne, dokonca protikladné, pokiaľ by neboli zasadené do určitého kontextu, v ktorom sa naša konfrontácia s danou vecou odohráva. Ruža by mohla odkazovať na prejav lásky; avšak i opatrnosti, pretože každá ruža má i trne; prípadne na rozprávkovú Šípovú Ruženku; alebo rúž na pery. Na to, aby sa stabilizovalo významové pole a my sme vedeli v súvislosti s čím o ružiach hovoríme, musíme mať stanovený určitý myšlienkový rámec. Máme dočinenia s ružou v zmysle daru? Varovania? Rozprávky? Kozmetiky...? Podľa štrukturalistickej teórie bude jeden signifikant (ruža) odkazovať na ďalšie signifikanty až dovtedy, pokiaľ neurčíme jeden signifikant, ktorý ich zasadí do jednoznačného kontextu, na základe ktorého budú posudzované a vnímané. Jacques Lacan, z ktorého teórie Žižek vychádza, definoval signifikant ako to, čo zastupuje subjekt pre iné signifikanty.¹⁷⁸ Inak povedané, význam slova je určovaný inými slovami, nie priamo vecou, na ktorú odkazuje. To znamená, že v našom vedomom svete je podstatnejšie to, čo si s určitou vecou asociujeme ako to, čím naozaj je. A, naopak, to, čím vec v skutočnosti je pre nás nie je tak dôležité ako to, čo si predstavujeme pod slovom, ktoré zastupuje. Veci totiž budeme vždy poznať len prostredníctvom slov a významov, ktoré sa nám s nimi spájajú.¹⁷⁹ Môžeme mať neopodstatnený strach z vecí,

178 Lacan, J., *Écrits: A Selection*, Routledge, London–New York 2001, s. 350.

179 Znak neodkazuje na reálny materiálny svet, ale na ostatné znaky asi tak, ako je tomu pri výkladových slovníkoch. Termíny v slovníku sú vysvetľované odkazmi na ďalšie slová, takže význam jedného znaku je v druhom znaku a význam druhého zas v treťom atď. Proces reťazenia odkazov nekončí odkazom na reálny svet, ale vedie k nekončiacemu procesu signifikácie. Pozri Homer, S., *Jacques*

ktoré neexistujú, prípadne zmeniť na niekoho názor, na základe toho, čo sme sa o ňom alebo o nej dozvedeli. Tieto asociácie môžu mať len zanedbateľný vzťah k tomu, ako sa to má naozaj, no o to väčší vplyv na to, ako ich vnímame.¹⁸⁰ Je pritom zaujímavé, že zatiaľ čo samotné slovo vedome vnímame, asociácií, ktoré sa nám s ním spájajú si vedomí nie sme, napriek tomu, že sprevádzajú a dopĺňajú jeho význam. Na isté javy a veci môžeme reagovať pozitívne, negatívne, rôzne alebo na ne vôbec nereagovať v závislosti od toho, aké asociácie sa nám s nimi v danej chvíli spájajú. Lacanova podoba štrukturalizmu sa preto týka skúmania nevedomia, ktoré sa „podieľa na fungovaní myšlenky, a dokonca aj myslenia...“,¹⁸¹ a to bez toho, aby o tom ich autor (subjekt) vedel. Obsah nevedomých myšlienok ovplyvňujúcich vedomý život jednotlivca však nevychádza z jeho psychiky (ako by sa mohlo zdať), ale je produktom zdieľaných predstáv, ktoré preberá. „Nevedomie je tá časť konkrétneho diskurzu, pokiaľ je transindividuálna, ktorou subjekt nedisponuje na to, aby mohol obnoviť kontinuitu vedomého diskurzu.“¹⁸² Skrátka, nielenže si subjekt nie je vedomý skrytých vplyvov na svoj vedomý život, ale tieto vplyvy dokonca nepochádzajú ani výlučne z jeho vlastnej psychiky. Keďže sú nevedomé asociácie vytvárané kolektívne v spoločenskom priestore, v ktorom je nejako rozložená moc, stávajú sa súčasťou politiky.

V ideologickom vesmíre, v ktorom karty rozdáva liberálna demokracia vystupujú signifikanty pod jej menom. Tým pádom sa všetkému, čo sa vo svete deje prisudzuje zmysel stanovovaný prostredníctvom jej kľúčových slov (Pánov-signifikantov), ktorými spravuje významové pole. To, čím vlastne liberálna demokracia, (alebo demokracia ako taká) je, ostáva nejasné, pretože to nemožno vysvetliť inak ako tým, že sa definuje sama sebou. Ako odvetil Boh Mojžišovi na otázku, ako má odpovedať Izraelitom na otázku, kto ho poslal, „Boh povedal Mojžišovi: „Ja som, ktorý som!“ - a dodal: „Toto povieš Izraelitom: »Ja-som« ma poslal k vám!“ (Exodus 3:14) Môžeme síce hovoriť o prejavoch (výrazoch, znakoch) hlavného signifikanta, no žiaden z nich ho nebude definovať dostatočne, pretože už nemá ďalej na čo odkazovať, alebo k čomu sa prirovnávať. Je adresátom, ktorý už nič ďalšie neadresuje. Žižek ho preto označuje za „signifikant bez signifikátu“.¹⁸³ Každý jeho popis by zlyhával a bol

Lacan, Routledge, London-New York 2005, s. 39-40.

180 V románe *Žart* Milana Kunderu sa predmetom vyšetrovania a odsúdenia komunistickou stranou stáva pohľadnica, ktorej obsah je bez ohľadu na jej žartovný podtón vnímaný ako hrozba.

181 Lacan, J., *Écrits: A Selection*, c.d., s. 55.

182 Tamže, s. 54.

183 Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 109.

zavádzajúci. Pán-signifikant zástáva úlohu miestodržiteľa alebo kolonizátora, ktorý ovláda významové pole a stanovuje mu svoj význam. Je to zástava vztýčená nad obsadenou zemou, ohlasujúca, komu odteraz patrí a podľa akých pravidiel bude spravovaná.¹⁸⁴

Problémy s nedostatkom alebo nedostupnosťou bytov, nedostatočnou zdravotnou starostlivosťou, drahým školným sú v liberálnej demokracii vnímané ako prijateľné, pretože sú súčasťou slobody výberu umožňovanej trhom a voľbami. Nejde o banálne problémy, no systém má k dispozícii prostriedky na ich riešenie. Ak si človek nemôže dovoliť byt alebo zdravotnú starostlivosť, pretože nemá príjem, poskytuje mu trh príležitosť začať odznova – uchádzať sa o nové zamestnanie alebo si založiť vlastnú firmu. Ak si prácu nemôže zohnať, nemá peniaze na rozbehnutie firmy a banka mu ich nechce požičať, takže sloboda výberu stráca význam, bude predstava o liberálnej demokracii fungovať aspoň fiktívne. Pán-signifikant je miestom, kde sa reťazec signifikantov odkazujúcich jeden na druhý zastavuje a padá (imploduje) do seba.¹⁸⁵ Žižek k tomu píše: „Rozhodujúce však je, že signifikant, ktorý... je kladený ako „všeobecný ekvivalent“ zastupujúci subjekt pre „všetky ostatné“ nie je tým konečne nájdeným „vhodným“ signifikantom, reprezentáciou, ktorá nie je skreslením... Tento signifikant je, naopak, „reflexívny“: samotné zlyhanie, samotná nemožnosť signifikantu niečo označovať sa v ňom reflektuje do označovania samotného. ... [M]ohli by sme povedať, že všetky signifikanty zastupujú subjekt pre tento signifikant, ktorý pre nich vopred zastupuje ich vlastné zlyhanie reprezentácie.“¹⁸⁶

184 Rozdiel medzi vedením a označením, pod ktorým vystupuje ilustruje Žižek na príklade generála a kráľa Pruska: „Podľa legendy sa počas rozhodujúcej bitky medzi pruskou a rakúskou armádou vo vojne roku 1866 pruský kráľ, formálne najvyšší veliteľ pruskej armády, sledujúci boj z blízkeho vrška, ustarostene díval na (to, čo sa mu javilo ako) zmätok na bojovom poli, kde sa zdalo, že niektoré pruské jednotky dokonca ustupujú. Generál von Moltke, veľký pruský stratég, ktorý plánoval rozmiestnenie boja, sa uprostred tohto zmätku obrátil ku kráľovi a povedal: „Smiem byť prvý, kto vášmu veličenstvu zablahožela k brilantnému víťazstvu?“ To v najčistejšej podobe dokladá rozdiel medzi S1 a S2: kráľ bol pánom, formálnym veliteľom úplne ignorujúcim zmysel toho, čo sa deje, zatiaľ čo von Moltke stelesňoval strategické vedenie – aj keď na úrovni skutočných rozhodnutí bolo víťazstvo Moltkeho, správne zablahožela kráľovi, v mene ktorého konal.“ Žižek, S., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London–New York 2013, s. 422.

185 Podobne sa svojim vlastným menom mohol podľa Žižeka legitimizovať aj tzv. *reálny socializmus*. Na námietku, že v obchodoch je málo mäsa a dostatku potravín, bolo možné odvetiť: „Aspoň sa nemusíte báť, že stltnete a dostanete infarkt!“ K dispozícii nebolo ani dost' filmov a kníh. „Tak aspoň môžete rozvíjať bohatý spoločenský život, navštevovať kamarátov a susedov!“ Tajná polícia pozorne sledovala, čo ľudia robia. „Tak aspoň môžete byť pokojný a viesť bezstarostný život!“ Až kým sa nedospelo napríklad k argumentu znečisteného vzduchu od blízkej továrne, ktorá spôsobovala deťom smrtonosné pľúcne choroby. Na čo prišla odpoveď: „A čo by ste chceli? Žiaden systém nie je bez chýb!“ Tamže, s. 590.

186 Žižek, S., *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London–New York 2008, s. 24–25.

Podobne sa to má s inými ideologickými pojmami, ktorých jednoznačný význam nám nie je jasný, ako napríklad „americké hodnoty“. „Americké hodnoty“ sa mali šíriť na Blízky východ ako súčasť „civilizovania“ arabského sveta. Ako však ukázali početné prípady ponižovania irackých väzňov, „americké hodnoty“ sa prejavili iba ako iná podoba barbarizmu. Iným príkladom je slovo „národ“, ktorý býva považovaný za vyšší záujem, alebo vyššiu vec. Ak sa však vlády tak často v jeho mene dopúšťajú vojen alebo genocíd, ťažko sa ubrániť dojmu, či sa účelové ospravedľňovanie mocenských cieľov v súčasnosti nestáva jeho pravou podstatou.¹⁸⁷

9.2 Nenútenosť

Pretože ideologický pojem vystupujúci v role Pána-signifikanta nemožno jednoznačne definovať, stáva sa priestorom, ktorý si subjekty musia vyplňať vlastnými predstavami. Slovom Žižeka: „Ako taký je Pán-signifikant významným miestom, v ktorom zasahuje fantázia, keďže funkciou fantázie je práve vyplniť medzeru signifikanta bez signifikátu...“¹⁸⁸ Bez fantázie podriadených subjektov by sa vládnuca moc nebola schopná udržať. Nedostatky a chyby, ktorými sa moc spreneveruje ideám, pod ktorými vystupuje a do ktorých sa hali, si subjekty vyplňajú a ospravedľňujú predstavami o tom, prečo tomu tak je. Ako písal v 16. storočí vo svojej *Rozprave o dobrovoľnom otroctve* Étienne de La Boétie, „Ľudia sa zotročujú sami, sami si podrezávajú hrdlá, a keď si majú vybrať, či chcú byť slobodnými bytostami alebo otrokmi, sami zahadzujú slobodu a dobrovoľne si nasadzujú jarmo. Sami pritakávajú svojmu nešťastiu, alebo mu skôr vychádzajú vstrieč.“¹⁸⁹ Každý totiž vidí, že za propagátormi vznešených myšlienok stoja ľudia, ktorí sa ich sami nedržia, ktorí ich zneužívajú na vlastné účely a prispôsobujú si ich tak, ako sa im hodí. Opäť však – prečo sa ich ostatní napriek tomu držia?

Pod pojmami „demokracia“, „národ“, „socializmus“, „Boh“ si každý predstavuje niečo iné a tak si dokáže voľne odpovedať na ich zlyhania. Dôležité je, že sa podnikané kroky dejú v ich mene – v snahe držať sa ich, alebo ich naplňať. Tieto kľúčové pojmy, ako sme už spomenuli, sú autoreferenčné: všetky normy a morálne princípy odkazujú na nich, oni samé už ale odkazujú len na seba. Aké sú, napríklad, motivácie našich činov, prečo niečo robíme? Kvôli Slobode, Rovnosti, Spravodlivosti, Dobru... A prečo kvôli

187 Pozri Žižek, S., *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge-London 2009, s. 372-373.

188 Tamže, s. 373.

189 La Boétie, É., *Rozprava o dobrovoľnom otroctví*, Rybka Publishers, Praha 2011, s. 13.

nim? Pretože Sloboda je slobodná, Rovnosť rovná, Spravodlivosť spravodlivá a Dobro dobré. Ich význam sa naplňuje nimi samými. Keďže zastávajú miesto kľúčového signifikanta, neexistuje za nimi už nič ďalšie, na čo by odkazovali. Legitimizujú sa tautologicky – sami sebou, pretože sú – tak ako Boh – neporovnateľné s ostatnými bežnými signifikantmi. Napĺňanie týchto ideí nemusí byť dokonalé, dokonca sa im môže spreneverovať, je ale považované za lepšie ako život bez nich. Obava z neprítomnosti idey vyššieho dobra v subjektoch vyvoláva predstavu zla. Čo by nastalo, ak by sme nemali túto formu demokracie, spravodlivosti, slobody? Predsa – ne-sloboda, ne-demokracia, ne-spravodlivosť v tom najvšeobecnejšom význame slova. Opak alebo opozícia voči privilegovanému signifikantu nie je možná, pretože pre ňu nie je miesto. Miesto privilegovaného signifikantu je už obsadené a tak môže byť iba nahradený iným Pánom-signifikantom. Identita Pána-signifikanta sa preto vytvára iba na základe neho samého: je tým, čím je a nie je tým, čím nie je.

Žižek sa tu odvoláva na Heglovu tautológiu Boh je Bohom, za ktorou sa skrýva základný protiklad. V *Logike ako vede* Hegel píše: „Ak niekto otvorí ústa a sľúbi, že vysvetlí, čo je Boh, konkrétne, že Boh je – Boh, očakávanie bude podvedené, pretože to, čo sa očakáva, je odlišné určenie... No keďže sa iba bude opakovať rovnaká vec, stal sa opak a nič sa nezmenilo. Takáto identická reč preto protirečí sama sebe. Namiesto toho, aby bola identita sama osebe pravdou a absolútnou pravdou, je v dôsledku toho úplným opakom; namiesto toho, aby bola nehybnou jednoduchosťou, je prechodom od seba k svojmu rozdeleniu.“¹⁹⁰ Hegel tu skrátka tvrdí, že snaha podať absolútnu definíciu Boha („Boh je Boh“) ho nevysvetľuje (nehovorí kým alebo čím Boh je), ale zato v ňom vytvára vnútorný rozpor, pretože ho rozdeľuje na subjekt a predikát, resp. na rod a druh. Tým, že sa snažíme o Bohu hovoriť, rozdeľujeme ideu na tú časť, ktorou je a tú, ktorou o ňom hovoríme (vnímame ho, chápeme, posudzujeme). Zasievame teda rozpor do samotnej idey. Síce môžeme Bohu prisudzovať rozličné prívlastky, no tie nikdy dostatočne nevystihnú jeho obsah a podstatu. Inak povedané, nikdy nenájdeme formu absolútne zodpovedajúcu obsahu. Povedané Žižekovými slovami, „namiesto toho, aby [identita] našla seba samú, natrafí v prvom momente na svoju neprítomnosť, súbor narazí na seba samotný ako na prázdny súbor. Ak je ten prvý Boh („Boh je...“) pozitívnym Bohom, rodom, ktorý zahŕňa všetky druhy, všetok jeho zvláštny obsah, Boh mieru, zjednotenia a lásky, potom ten druhý Boh („... Boh“) je negatívnym Bohom,

190 Podľa Žižek, S., *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, c.d., s. 35.

tým, ktorý vylučuje všetky prívlastky, všetok zvláštny obsah, Boh nenávisti a deštruktívnej zlosti, šialený Boh...“¹⁹¹ V snahe definovať Boha (Slobodu, Demokraciu a ostatné vedúce idey) dospejeme napokon iba k tomu, že *sú, čím sú a nie sú, čím nie sú*. Môžeme ich použiť v pozícii subjektov (Sloboda a Demokracia sú...) alebo predikátov (... je Sloboda a Demokracia) rozličných viet, no nikdy nevystihneme samotnú ich podstatu. Hranice ich významu predstavujú iba hranice ich použitia. Demokratické a slobodné bude všetko, čo sa deje v liberálnej demokracii a liberálna demokracia nebude iná ako slobodná a demokratická. Ona totiž prisudzuje prívlastky udalostiam a v jej mene sa o nich hovorí. Fungovanie signifikantov je symbolické a „performatívne“, založené v sebe samom („Hovorím to, pretože to hovorím!“). Ako také je toto „ohnisko“ iným pomenovaním pre to, čo Lacan nazýval „zošivacím bodom“ a, neskôr, Pánom-signifikantom.“¹⁹²

Charakter týchto ideí umožňuje ich zneužitie pre politickú manipuláciu. Čokoľvek, čo sa udeje v ideologickom vesmíre liberálneho kapitalizmu je prijateľné. Ako píše Alain Badiou, hovorí sa nám, že možno nežijeme v dokonalom dobre, ale máme šťastie, že nežijeme v podmienkach zla: „Naša demokracia nie je ideálna. Je ale lepšia ako krvavé diktatúry. Kapitalizmus je nespravodlivý. Nie je však zločinný ako stalinizmus. Ťahostajne síce prizierame, ako milióny Afričanov umierajú na AIDS, aspoň sa ale neuchyľujeme k rasistickým a nacionalistickým vyhláseniam ako Milošević. Zabíjame Iračanov našimi bombami, ale nepodrezávame im krky mačetami, ako to robia v Rwande, atď.“¹⁹³ Toto neustále ospravedlňovanie tragédií pripadá človeku časom až komicky. Koľko utrpenia bude stačiť na to, aby ideológia poľavila a priznala fatálne chyby stavu, ktorý obraňuje? Zdá sa, že nikdy ho nie je dosť... Pripomína to dej Voltairovho diela *Candide*, v ktorom parodoval Leibnizovu teóriu „najlepšieho z možných svetov“. V ňom si jednoduchý mladík menom Candide v pomerne krátkom čase prejde hroznými strasťami: Je vyhnaný zo zámku, zbitý, jeho láske rozparajú brucho, jeho šľachetný kamarát sa utopí, a zemetrasenie zničí tri štvrtiny mesta Lisabon, po ktorom nastane upaľovanie kacírov. Napriek tomu Candidovi jeho filozofický učiteľ, umierajúci na exotickú chorobu syfilis, ktorú medzitým chytil, povie, že to všetko sa

191 Tamže, s. 35-36.

192 Žižek, S., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, c.d., s. 589.

193 Cox, Ch., Whalen, M., Badiou, A., On Evil: An Interview with Alain Badiou, Dostupné z WWW: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php>

muselo stať, to všetko muselo byť, „lebo veď z nešťastí jednotlivcov vzniká všeobecné dobro, takže čím viac je nešťastných jednotlivcov, tým lepšie.“¹⁹⁴

Ak by nebolo tohto ospravedlnenia zásadných nedostatkov systému, prižmurovania očí zakaždým, keď sa nedodržiavajú zásady a ideály, ku ktorým sa samotná ideológia hlási, moc by nemohla fungovať. Podľa Žižeka preto, „ak pripravíme Zákon o výnimku, ktorá ho udržiava, prideme o (vládu) Zákona samotného.“¹⁹⁵ Na to, aby mohla ideológia fungovať, musí podriadeným subjektom poskytovať určitý odstup od toho, čo hlása. Schodnejšie a efektívnejšie je nebazírovať na ich striktnom dodržiavaní, ale nechať subjekty, aby ich spontánne nasledovali. Nenanucovanie noriem môže vytvárať dojem nezávislosti, navodzovať pocit, že si subjekty vlastne môžu robiť, čo chcú. Takýmto spôsobom sa omnoho ľahšie priklonia k moci a jej predstavy o tom, čo vydáva za svoje princípy (sloboda, demokracia, socializmus, národ, Boh) im budú oveľa bližšie.

Ideológia totiž nefunguje na ortodoxii, pravovernosti a dôslednosti jej napĺňania, ale práve na heréze, odkláňaní sa od jej zásad a obchádzaní noriem. Presvedčil sa o tom aj sám Žižek, keď videl, akým spôsobom fungovala bývalej Juhoslávii komunistická strana a keď slúžil v armáde. Formatívnym momentom preňho bolo zistenie, že za neskorého socializmu ani vysoko postavení členovia strany nebrali svoju vlastnú oficiálnu ideológiu vážne. Naopak, tí, čo ju vážne brali, boli považovaní za hrozbu. Panovala rozšírená predstava, že ak niekto berie komunistickú ideológiu vážne nemá ďaleko k disentu – k tomu, aby daný systém prestal schvaľovať.¹⁹⁶ Podobné možno hovoriť o českých disidentoch, presvedčených marxistoch – Egonovi Bondym, Petrovi Uhlovi, či Petruške Šustrovej –, ktorí nesúhlasili s politikou reálneho socializmu z komunistických pozícií. Ich kritický postoj spočíval v dožadovaní sa toho, aby sa režim držal svojich vlastných, oficiálne hlásaných zásad. Podobne, aj keď z iných pozícií, to vnímal už spomínaný Václav Havel: „Život v lži“... neznesie akúkoľvek koexistenciu so „životom v pravde“: každé vystúpenie z neho ho popiera ako princíp a ohrozuje ako celok.“¹⁹⁷ Havel si uvedomoval, že pre socializmus nebolo nebezpečné nebrať heslá vážne a myslieť si svoje, ale začať podľa toho aj konať. Ak by jeho postava predavača nevyvešovala stranícke heslá, aby sa zapáčila, prestala chodiť k voľbám, lebo voľbami

194 Voltaire, *Candide*, Interpopulart Slovakia, Bratislava 1995, s. 13.

195 Žižek, S., *The Parallax View*, c.d., s. 373.

196 Daly, G., Žižek, S., *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge 2004, s. 34-35.

197 Havel, V., *Moc bezmocných*, c.d.

nie sú, na schôdzach začala vraviť to, čo si myslí, ba solidarizovala s tými, s ktorými solidarizovať chce, vtedy by porušila pravidlá hry.¹⁹⁸

Ako je to s dnešnou pokrytečnosťou a nedodržiavaním pravidiel liberálneho kapitalizmu jeho vlastnými propagátormi? Vezmime si demokratické voľby. Mnohí si uvedomujú, že na ich hlase nezáleží, že sa situácia po voľbách veľmi nezlepší, pretože im politické strany nemajú čo ponúknuť. Pracujú totiž v prospech záujmov svojich súkromných sponzorov a na záujmy ľudí hľadajú až na konci. Napriek tomuto vedeniu a pochybnostiam voliť idú, akoby naozaj žili v systéme, ktorý sa pýši tým, že jeho moc vychádza z vôle ľudu. A čo zákony voľného trhu? Veľké banky a korporácie sa zachraňujú z peňazí daňových poplatníkov, zatiaľ čo malé firmy sa nechávajú krachovať. Pritom zo ziskov veľkých súkromníkov toho ľudia alebo štát veľa nemajú, pretože majú buď bežné (rovné) alebo žiadne dane. Malým štátom sa predpisuje deregulácia trhu, zatiaľ čo veľké štáty svoju ekonomiku dotujú a správajú sa akoby pre ne voľný trh bol čímsi iným. Čo by sa stalo, ak by brali svoje princípy vážne? Neznamenaloby to koniec ideológie – koniec vplyvu rozprávania o rovnosti, pod ktorým sa skrývajú mocenské záujmy a obrovská nerovnováha moci?

10. Uzavreté systémy

Zdá sa, že subjekty veľmi nemajú inú možnosť, než prijať sociálnu zmluvu, teda postúpiť časť svojej slobody verejnej autorite, pretože tá zabezpečuje podmienky interakcie medzi nimi.¹⁹⁹ Zjednodušene by sa dalo povedať, že voľba, pred ktorou stoja, je medzi zotročujúcim poriadkom a ne-poradkom. Ako hovoril Lacan v súvislosti so vstupom vyvíjajúceho sa jedinca do symbolického poriadku, na výber je voľba medzi Otcom, ktorý zavádza autoritu Zákona, alebo ešte niečím horším („le père ou pire“), skrátene – medzi zlým a horším.²⁰⁰ Nezvoliť si vstup do zvykov a pravidiel spoločenstva znamená ostať zo spoločnosti vylúčený a odvrhnutý. V psychoanalýze to možno prirovnať k voľbe medzi *neurózou*, teda nespokojnosťou v kultúre, ktorá krotí pudy

¹⁹⁸ Tamže.

¹⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau o fiktívnej spoločenskej zmluve, ktorú sa ľudia rozhodli medzi sebou uzavrieť, aby ochránili seba a svoj majetok, napísal: „Spoločenskou zmluvou človek stráca svoju prirodzenú slobodu a neobmedzené právo na všetko, čo ho láka a čo môže dosiahnuť. Získava však občiansku slobodu a vlastníctvo všetkého, čo má.“ Rousseau, J.-J., *O spoločenskej zmluve*, Kalligram, Bratislava 2010, s. 42.

²⁰⁰ Žižek, S., *Enjoy your Symptom!*, c.d., s. 87.

človeka a obracia ich proti nemu samotnému, a *psychózou* – zlyhávaniu symbolického poriadku a narušeniu konzistentnosti nášho psychického sveta. Ako dodáva Žižek, v tomto zmysle je voľba *vy nútenou* (nie skutočnou) *voľbou*.²⁰¹ Jediniec je *slobodne donútený* stať sa subjektom symbolickej komunity a tým pádom sa dobrovoľne podriaďovať jej pravidlám. Touto voľbou sa z neho stáva subjekt, a všetky ostatné voľby sú mu umožnené a sprostredkované až po nej. Ako tvrdil Jean-Jacques Rousseau, civilizačná poroba prišla s vytvorením vzťahovosti medzi ľuďmi a so snahou navzájom sa porovnávať.²⁰² Človek sa môže stať súčasťou civilizácie ak pristúpi na jej hru a nechá sa posudzovať podľa jej pravidiel.

Nerešpektovať zákon spoločnosti dokážem iba tak, že v nej nebudem žiť. V opačnom prípade bude jeho nerešpektovanie znamenať jeho porušovanie, na základe čoho sa so mnou spoločnosť aj patrične vysporiada. Ak, napríklad, nebudem rešpektovať *symbolický* význam a moc peňazí alebo volieb, a budem ich považovať za to, čím *reálne* sú – teda spoločenský klam, budem zo spoločnosti vylúčený. Skutočný realista, teda ten, kto by naozaj nebral do úvahy symbolický pakt medzi jednotlivými členmi spoločnosti, nemá v spoločnosti čo robiť. Omnoho tolerovanejší je preto cynik, ktorý nevieru v symbolické zásady spoločnosti iba predstiera, no v skutočnosti sa nimi naďalej riadi. Jeho vedenie kľže po povrchu a neruší význam viery, takže naďalej ostáva súčasťou patričného symbolického poriadku. Rozhodnutie nežiť v spoločnosti, resp. nebyť ňou zotročený neznamená slobodu, ale absenciu predstavy o slobode a nezávislosti. Jediniec, ktorý žije mimo spoločnosti nemá o slobode poňatie, pretože nezakúsil jej neslobodu alebo útlak. Predstava slobody vzniká až dodatočne a vtedy, keď o ňu subjekt (prijatím spoločenského jarma) prichádza. Až vtedy začína túžiť po niečom, čo vlastne nikdy nemal. Tu vidíme, že spoločnosť nie je iba systémom zákazov, ale aj symbolickým paktom medzi subjektami, ktorý vytvára nový svet odlišných potrieb – túžob. Tieto prebrané túžby sa následne stávajú ich bytostnou súčasťou.

Učenie sa jazyka dieťaťom a vstupovanie do Symbolického poriadku je takýmto individuálnym prijatím spoločenskej zmluvy, ktorý každý jednotliviec (až na výnimky,

201 Tamže, s. 86.

202 „Všetci sa vzájomne premeriavali, túžili po obdive, cenili si verejnú úctu. Kto najlepšie spieval alebo tancoval, kto bol najkrajší, najsilnejší, najobratnejší alebo najvýrečnejší, vyslúžil si vážnosť, čo bolo prvým krokom k nerovnosti a súčasne k neresti; z prvých preferencií sa na jednej strane zrodila samolúboosť a opovržlivosť, na druhej strane hanba a závisť, tento nový zárodok spôsobil kvas a mal osudné následky na šťastie a nevinnosť.“ Rousseau, J.-J., *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, Bratislava 2010, s. 76.

samozrejme) chtiac či nechtiac podstupuje. Ide o intersubjektívny poriadok, ktorý jednotlivcom nielenže sprostredkúva kontakt, ale ich aj presahuje – udeľuje im role a dáva svetu významy. Podľa Lacana je preto človek *parlêtre* – čo je neologizmus spájajúci slová *parle* (hovori) a *être* (bytie, tvor), ktorý by sa dal preložiť ako „hovoriace bytie“.²⁰³ Týmto novotvarom chcel Lacan zdôrazniť skutočnosť, že človek jazyk nielen používa, ale v ňom aj žije, pretože mu udeľuje role a dáva svetu význam. Vďaka jazyku sa iba nedorozumievame, ale aj stávame bytosťami, ktorými sme, schopnými vnímať používané a vytvárať nové významy. „Človek teda hovorí, ale to preto, že symbol ho urobil človekom.“²⁰⁴ Nielen hovorí, ale tiež „je hovorený“. Čím by totiž človek bol bez symbolických rolí, ktoré mu pripísala spoločnosť? Iba púhym telom bez mena, identity, morálky a smerovania. Inak povedané – nikým, alebo len obyčajným živočíchom. Jazyk s jeho nielen dorozumievacou, ale aj symbolickou rovinou má fundamentálny vplyv na to, kým sme a ako vnímame svet. Žižek to v knihe *Menej ako nič* popisuje tak, že „aj keď je jazyk koniec-koncov súčasťou reality, realita (to, ako sa nám javí) je vždy už transcendentálne vytváraná prostredníctvom jazyka. Alebo, povedané iným spôsobom: nemôžeme získať úplne neutrálny prístup ku skutočnosti, pretože sme jej súčasťou. Epistemologické skreslenie nášho prístupu k realite je výsledkom našej zapojenosti v nej, nie nášho odstupe od nej.“²⁰⁵

Práve preto je tak ťažké zaujať skutočný odstup od spoločnosti, odosobniť sa a vytvoriť si neutrálny alebo kritický postoj, pretože ju pomeriavame jej vlastným metrom. To, čo je dobré a zlé, nádejné a zavrhnutiehodné, možné a nemožné vychádza a vyplýva z daného nastavenia spoločnosti – z toho, čo sa za také všeobecne považuje. Okuliarmi, slúchadlami, rukavicami, ktorými prijímame svet a mikrofónmi, ktorými ho ďalej odovzdávame a šírimo prechádzajú významy stanovené spoločnosťou a jej dominantnou mocenskou konfiguráciou.

Nejde však len o problém vlastnickej štruktúry médií, určujúcej obsah a formu informácií, ktoré sa dostávajú verejnosti (divákovi, čitateľovi). Teoretik mediálnej propagandy Noam Chomsky by napríklad poukázal na to, že súkromné médiá nemôžu ohrozovať svoj biznis a biznis firiem, z ktorých reklamy žijú. Musia preto zamlčovať alebo marginalizovať informácie o negatívnom dopade podnikania, aby neprišli o

203 Pozri Žižek, S., *Enjoy your Symptom!*, c.d., s. 86.

204 Lacan, J., *Imaginárno a symbolično/Imaginaire et symbolique*, c.d., s. 125.

205 Žižek, S., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, c.d., s. 646.

vzácných potenciálnych alebo aktuálnych inzerentov.²⁰⁶ Takisto si nechcú pohnevať vedenie štátu, v rámci ktorého podnikajú a preto sa vyhýbajú otvorenej kritike vlády. Okrem selektovania obsahu sa médiá uchýľujú aj k tzv. indoktrinácii – vštepovaniu názorov a postojov, ktoré majú prijímatelia zaujať pri vnímaní rozličných tém. Z tohto pohľadu sa mocenská manipulácia zameriava výlučne na mediálnu prezentáciu, ktorej ciele sú výlučne pragmatické.

Ako sme si už ukázali, forma manipulácie, ktorú opisuje Žižek nie je propagandistická, ale ideologická. To znamená, že je menej závislá od toho, čo sa v spoločnosti šíri (propaguje) éterom a súvisí viac s praxou subjektov. Nezameriava sa na to, čo si ľudia myslia, ale na to, čo robia (ako sme uviedli v súvislosti s Marxovou analýzou fetišizmu). Táto teória ideológie – Žižekom navyše obohatená o širší rozmer Symbolična – dokáže opísať fungovanie manipulácie aj v prípade, ak ide o cynické subjekty, resp. ak si sú plne vedomé týchto mocenských záujmov na pozadí spoločenského diania, čo nebráni tomu, aby pokračovali v nezmenenej praxi. Príkladom toho bol aj Havlom opísaný „život v lži“, kedy poznanie reálnych pomerov spoločnosti subjektom nebránilo v ich reprodukcii.

10.1 Alternatíva ako hrozba (totalitarizmus)

V predchádzajúcej podkapitole sme tvrdili, že ideológia zvyčajne stojí na idey „najlepšieho z možných svetov“. V súčasnosti v role tohto najlepšieho možného sveta vystupuje liberálna demokracia. Jej komplement alebo oporu tvoria rozličné predstavy subjektov o tom, čo by sa stalo, ak by tu tento najlepší možný svet nebol.²⁰⁷ Okrem toho sa v role nepriateľa alebo protikladu liberálnej demokracie častokrát objavuje pojem totalitarizmus. Používa na označenie všetkého, čo nie je v súlade s fungovaním liberálnej demokracie a slúži ako obrana proti utópiám – snahám prekonať ju.

206 „Či sa nazývajú „liberálne“ alebo „konzervatívne“ sú hlavné médiá veľkými korporáciami, vlastnenými a prepojenými s ešte väčšími konglomerátmi. Tak ako iné korporácie, aj ony predávajú trhu určitý produkt. Trhom sú inzerenti – to jest, iné biznisy. Produktom je publikum. ... Na oplátku požadujú štátne authority spoluprácu a podriadenosť. Iné mocenské centrá majú takisto nástroje ako potrestať odklon od ortodoxie, siahajúce od akciových trhov po efektívny aparát nactiutrhovania a očierňovania. Výsledok, samozrejme, nie je úplná uniformita. Na to, aby slúžili záujmom mocných musia médiá prezentovať tolerovateľne realistický obraz sveta.“ Chomsky, N., *How the World Works*, Penguin Books, London 2012, s. 68.

207 Ak nebude platiť kodifikované A, tak príde na rad kodifikované B. Resp., ak nebude demokracia, tak príde totalitarizmus. Konkrétna podoba demokracie je prezentovaná ako jediný protipól nedemokracie. Iný príklad: Ak nebudem mať Coca-colu, zomriem od smädu.

Neexistuje však žiaden prirodzený súvis medzi prekonaním liberálnej demokracie a nástupom totalitarizmu. Pojem totalitarizmu jednoducho iba zabral prázdne diferenčné miesto protikladu liberálnej demokracie. Je však poňatý tak široko, že zabraňuje akejkolvek zmysluplnej a potrebnej kritike alebo zmene. Podľa Žižeka dokonca bráni mysleniu a hľadaniu východísk z historicky novej skutočnosti: „Poukaz na „totalitárnu“ hrozbu dnes slúži ako podpora akéhosi nepísaného Denkverbot (zákazu myslenia), ktorý sa podobá neblaho známemu Berufsverbot (zákazu byť prijatý do zamestnania v akejkolvek štátnej inštitúcii) v Nemecku neskorých šesťdesiatych rokov 20. storočia – akonáhle človek prejaví sebamensiu tendenciu zaoberať sa politickými projektami, ktoré sa skutočne snažia kriticky rozobrať stávajúci poriadok, ozve sa bezprostredná reakcia: „Nech už je taký projekt akokoľvek blahovoľný, nevyhnutne povedie k novému gulagu!“²⁰⁸ Tento súvis však nie je vôbec nutný. Opozičné pojmy, s ktorými sa stretávame vo významotvornej štruktúre, nie sú prirodzene dané. Ako vysvetľuje Žižek, v štrukturalizme sú veci trochu komplikovanejšie, ako sa zdajú, pretože „protikladom jedného pojmu, jeho prítomnosti, nie je hneď iný pojem, ale absencia prvého pojmu, medzera na mieste, kde je zapísaný (prázdno, ktoré sa zhoduje s miestom jeho zapísania) a prítomnosť druhého, protikladného pojmu, vyplňa túto medzeru neprítomnosti prvého pojmu – takto treba čítať dobre známu „štrukturalistickú“ tézu, podľa ktorej, v paradigmatickej opozícii, prítomnosť jedného pojmu znamená (rovná sa) neprítomnosť jeho protikladu.“²⁰⁹ Čo dnes predstavuje totalitarizmus?

Podľa jednej z definícií Hannah Arendtovej, totalitarizmy „dávajú prísľub objasnenia všetkých historických udalostí, totálny výklad minulosti, totálne poznanie prítomnosti a spoľahlivú predpoveď budúcnosti. ... [T]outo schopnosťou sa ideologický spôsob myslenia stáva nezávislým na všetkej skúsenosti, pretože z tej sa nemôže ničomu novému naučiť, hoci by trebárs šlo o niečo, čo sa práve udialo.“²¹⁰ Z tohto jej popisu vyplýva, že totalitárne ideológie fungujú ako prizma, určujúca ako bude nazerané na sociálnu realitu, a ako budú vnímané a chápané jednotlivé (historické) udalosti. Kritika preto predpokladá prístup, ktorý takto k realite nepristupuje a nezoradzuje dejiny do vopred určenej významovej schémy. Udalosti nemajú jednoznačný zmysel, iba sa jednoducho dejú, bez jednotnej následnosti alebo súvisu. Avšak, spĺňa tieto ne-ideologické kritériá samotný pojem totalitarizmu? Nestalo sa čosi

208 Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, c.d., s. 5-6.

209 Žižek, S., *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, c.d., s. 22.

210 Arendtová, H., *Původ totalitarismu I-III.*, Oikymenh, Praha 1996, s. 634-635.

podobné aj s ním, takže už dnes nezohľadňuje realitu, ale nazerá na ňu cez vlastný ideový konštrukt? Neplní dnes funkciu totalitárnej ideológie samotný pojem totalitarizmu? Zdá sa, že v snahe zabrániť návratu totalitárneho myslenia, ktoré by určovalo „správne“ smerovanie dejín a správny pohľad na ne, sa z pojmu totalitarizmu nechtiac stal totalitarizmus pojmu. Vonkajší boj liberalizmu proti totalitným ideológiám sa dialekticky zmenil na vnútorné potláčanie akejkol'vek kritiky v rámci liberálnej demokracie. Liberálna demokracia napodobňuje praktiky, ktoré Arendtová pripisovala totalitným režimom: svoju ideológiu prezentuje ako vyústenie dejín, ktorých víťazom sa stala, pričom nepripúšťa, že by do budúcnosti mohlo dôjsť k nejakej zmene. Staví sa do role arbitra iných ideológií, ktorý prijíma len tú kritiku a podobu demokracie, ktorá je v súlade s ňou. Takéto chápanie či už minulého alebo súčasného totalitarizmu by sa dalo vyjadriť heslom fiktívnej postavy „Veľkého Brata“ zo spomínaného románu 1984, ktorý dohliadal na dodržiavanie propagandy v totalitnom štáte: „Ten, kto ovláda minulosť, ovláda aj budúcnosť; a ten, kto ovláda prítomnosť, ovláda aj minulosť.“²¹¹ Víťaz dejín, resp. ten, kto vládne ako posledný, sa stáva ich režisérom a najnovším vládcom.

Psychoanalýza túto premenu významu minulých udalostí nazýva „*Nachträglichkeit*“. Ide o to, že udalosť nadobúda v každom novom systéme celkom nový význam.²¹² Na tento princíp narazil už Freud, keď skúmal prípad tzv. *Vlčieho muža*. Pôvodne nepochopiteľná udalosť, ktorej sa stal analyzand ako dieťa svedkom (súlož rodičov) sa mu v snoch a predstavách zobrazovala vždy inak (v podobe vlka, rozprávky o kozliatkach, Červenej čiapočky, vianočného stromu).²¹³ Freud si preto do poznámok k tomuto prípadu zapísal: „Často pozorujeme, že schéma víťazí nad individuálnym zážitkom...“²¹⁴ Lacan v jeho skúmaní našiel potvrdenie štrukturalistickej tézy o prednosti synchrónie pred diachróniou, teda toho, že minulosť je nejakým spôsobom obsiahnutá vo významovej štruktúre prítomnosti. Traumatické udalosti, ktoré subjekt zažil, sú vždy nanovo usporadúvané do takých schém, ktoré sú preň v danom nastavení zrozumiteľné. Psychoanalýza sa teda, podľa Žižeka, nezaoberá púhou minulosťou, tak ako sa udiala vo svojej faktickej čistote, ale spôsobmi, akými je zahrnutá do momentálneho zmysluplného poľa subjektu. Inými slovami, nezaoberá sa skutočnosťou, ale pravdou, teda tým, čo je v danom systéme platné a pravdivé.

211 Orwell, G., 1984, c.d., s. 32.

212 „Ide teda o sériu reštruktúrácií onej udalosti, reštruktúrácií, ku ktorým dochádza, ako hovorí, *nachträglich*, dodatočne.“ Lacan, J., *Imaginárno a symbolično/Imaginaire et symbolique*, c.d., s. 85.

213 Freud, S., *Psychoanalytické chorobopisy*, Danubiaprint, Bratislava 1994, s. 353.

214 Tamže, s. 417.

„[M]inulosť (dávno zabudnuté traumatické stretnutia) nedeterminuje prítomnosť, ale samotná forma tejto determinácie je predeterminovaná synchronnou symbolickou sieťou prítomnosti. Ak začne mať stopa istého starého stretnutia náhle dopad, je to preto, lebo je súčasné symbolické univerzum subjektu štrukturované spôsobom, ktorý ho umožňuje.“²¹⁵ Udalosti nadobúdajú svoj význam na základe toho, čo pripúšťa daná štruktúra, resp. forma, ktorou sú nanovo spracované.

Analýzou spoločných znakov nacizmu a stalinizmu postavila Arendtová do popredia nový ideový produkt, ktorý v súčasnosti v „prevrátenej podobe“ vládne nad svojim stvoriteľom, čím splňa Marxovu idolovú definíciu ideológie. Stanovuje totiž horizont myslenia a hranice kritiky, v rámci ktorých možno intelektuálne fungovať. Popritom je pojem totalitarizmu, ako upozornil historik Enzo Traverso, nejednoznačný, polymorfný, a veľmi dobre tvarovateľný. V 20. storočí sa jeho význam menil s každou ďalšou ideológiou. Vznikol ako adjektívum pre opis Mussoliniho diktatúry antifašistami. Následne si ho prisvojili samotní talianski fašisti, pre ktorých označoval zrušenie rozdielu medzi štátom a občianskou spoločnosťou. Nacistický režim sa tomuto pojmu ale vyhýbal a uprednostňoval pojem rasový štát (*völkische Staat*). Počas studenej vojny došlo k jeho redefinícii, kedy sa anti-totalitarizmus považoval za synonymický s pojmom anti-komunistický. V šesťdesiatych až osemdesiatych rokoch sa prestal používať a znovu sa objavil až začiatkom deväťdesiatych rokov. Úplne nové použitie nadobudol po 11. septembri, v boji proti islamskému fundamentalizmu.²¹⁶ Okrem toho dnes neustále a strnulé odvolávanie sa na Arendtovej výskum pri hľadaní východísk z civilizačných výziev znemožňuje diskusiu a preskúmanie alternatívnych politík, ako im čeliť.

Žižek uvádza dva signifikantné príklady vnútornej uzavretosti teórie, dokazujúce, že liberálna demokracia nedokáže reflektovať realitu vzpierajúcu sa etablovanej ideológii a namiesto poučenia sa z nej pokračuje v nastolenom smere. Už v prvej dekáde 21. storočia to boli teroristické útoky na Svetové obchodné centrum v New Yorku z 11. septembra 2001, a následne finančná kríza z roku 2008, ktorá sa zo Spojených štátov rozšírila do celého sveta.²¹⁷ Zatiaľ čo v prvom prípade bolo ešte možné udalosť vysvetliť odkazom na vonkajších nepriateľov ohrozujúcich Západné hodnoty, v

²¹⁵ Žižek, S., *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, c.d., s. 202.

²¹⁶ Traverso, E., *The New Faces of Fascism. Populism and the Far Right*, Verso, London-New York 2019, s. 112-113.

²¹⁷ Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*, c.d., s. 5.

druhom prípade to už bolo ťažšie, keďže príčinou zrútenia trhov bolo priame nasledovanie vlastných ekonomických politík. Namiesto reflexie vnútorných rozporov nadvlády liberálnej demokracie vyzval vtedajší prezident Spojených štátov George W. Bush americký ľud k urýchlenu návratu k rovnakému spôsobu života.²¹⁸ Nebol tak venovaný žiaden čas ani pozornosť tomu, aby sa mohli plne reflektovať vnútorné rozpory systému, ktoré sa prejavili na základe týchto symptómov a podnikli zmeny, aby sa už neopakovali. V oboch prípadoch bolo nepríjemné poznanie obrannými mechanizmami ihneď zatlačené naspäť do nevedomia. V prípade teroristického útoku spätným útokom na Afganistan a Irak, z ktorých sa stali nové semeniská terorizmu; a v prípade krachu burzy presunutím bremena dlhu na daňových poplatníkov, ktorých nesolventnosť prasknutie bubliny spôsobilo. V oboch prípadoch sa problémy riešia rovnakými prístupmi, ktoré ich zapríčinili. Zdá sa teda, akoby sa ani liberálna demokracia po svojom historickom víťazstve nebola schopná vyrovnáť so svojimi vnútornými rozpormi. Napriek trhovým a volebným mechanizmom fungujúcim ako spätná väzba systému o tom, čo ľudia chcú, sa zdá, že liberálna demokracia prichádza o svoju výhodu, kvôli ktorej ju Fukuyama staval nad ostatné, prekonané ideológie.

10.2 Demokracia ako kolektívna ilúzia (veľký Druhý)

Už spomínaný film *Matrix* (1999) poukazoval na nesamozrejmosť sveta okolo nás. To, čo vnímame ako realitu je symbolicky kodifikovaná podoba reality, vytvorená určitým mocenským systémom, na ktorú sme si navykli. Prijali sme ju za svoju, a naučili sa žiť podľa jej princípov, pretože nepoznáme nič iné. Stanovuje kontúry nám známeho sveta, kde spoločenské zákony berieme za rovnako platné ako tie prírodné. Skutočnosť a smerodajnosť tejto iluzórnej reality dobre ilustrujú slová jedného z rebelov bojujúcich proti nadvláde Matrixu a strojom, ktorý však povstalcov zradí a pridá sa na stranu systému. V scéne, ktorou zapečatí svoje zotrvať vo virtuálnom svete Matrixu, si dá do úst šťavnatý kus červeného steaku, a povie: „Viem, že ide iba o virtuálnu realitu, no to mi nevadí, pretože chutí skvele.“ Žižek to komentuje tak, že tým „nasleduje princíp slasti, ktorý mu hovorí, že je výhodnejšie zostať v klame, aj keď si je človek vedomý, že ide iba o ilúziu.“²¹⁹ Je totiž v podstate jedno, či klamu veríme alebo nie, rozhodujúce je,

²¹⁸ Tamže.

²¹⁹ Žižek, S., *The Parallax View*, c.d., s. 312.

že sa ním riadime tak, akoby klamom nebol. Je to preto, lebo mimo neho nič iné nepoznáme a jeho nasledovanie nám zároveň prináša dodatočnú slasť. Ide o rovnaký efekt ako pri kúzelníckom triku. Síce vieme, že ide o trik a kúzelník v skutočnosti nezmizol, ani figurantka na pódiu nebola prerezaná napoly, no prekvapenie a úžas z týchto trikov prežívame tak, akoby sa udiali naozaj. Kolektívna ilúzia je dôležitá z dvoch dôvodov: dáva subjektu pocit stotožnenia sa so skupinou – správania sa podľa toho, čo rešpektujú ostatní; a zároveň mu umožňuje sa z nej čiastočne vymaniť a vyjadriť tak svoju individualitu, vymykajúcu sa skupine. Ako píše Robert Pfaller, „ponúknuť ilúziu určitému nešpecifikovanému Druhému a sám sa od nej dištancovať je podľa všetkého významným zdrojom slasti.“²²⁰ Subjektu sa tak môže dostať odmeny za nasledovanie stanovených zvykov a pravidiel a tiež priestoru na vyjadrenie istej miery vzdoru voči poriadku a tomu, čo ho zväzuje. Vlk systému je sýty a ovca nespokojenca celá.

Subjekt koná tak ako ostatní, aj keď sa s nimi nemusí osobne stotožňovať. Riadi sa podľa toho, čo robia ostatní: je ako druhí, v dôsledku čoho je jeho vlastná subjektivita – jej skutočne činný, autentický prvok – zamlčaná. „Tí druhí“ sa ale opäť riadia inými druhými, a tak ďalej, takže reálne nemusí nikto veriť v to, čo robí. Tí druhí, ktorí majú naozaj v niečo veriť, nemusia vlastne ani existovať. Odkazujeme na inštanciu Druhého, ktorého nepredstavuje nikto konkrétny. To poznamenáva aj Žižek: „Veľký Druhý neexistuje, ako povedal Lacan: je to len predpoklad subjektu – (pred)poklad nemateriálneho, ideálneho poriadku, t.j. Iného miesta garantujúceho absolútny zmysel a konzistentnosť skúsenosti subjektu.“²²¹ Veľký Druhý predstavuje referenčný bod, ktorému prisudzuje vedenie, vieru, alebo slasť niekoho, kto vie, verí, alebo si užíva za nás. Lekár (údajne) vie, čo nám je, vedec (údajne) pozná odpovede na základné otázky vesmíru, odborník alebo politik (údajne) vie, čo máme robiť. My to teda vedieť nemusíme. Kňaz verí, že Boh existuje, takže my v neho veriť nepotrebujeme. Televízia sa zabáva za nás, takže my sa baviť nemusíme.²²² Veríme, vieme, ba dokonca si užívame

220 Pfaller, R., c.d., s. 33.

221 Žižek, S., *Enjoy your symptom!*, c.d., s. 68.

222 Žižek uvádza umelý smiech z televíznych seriálov, ktorý býva prehrávaný pri vtipnej pointe alebo scéne. Nahrádza tak to, čo by sme mali robiť sami. Napriek tomu sa cítime oddýchnutí akoby sme sa smiali my. Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, Verso, London-New York 2008, s. 141. Fenomén interpasivity nám môže byť známy tiež z hudobných koncertov. Niekedy, keď sa opýtame účastníka podujatia, či sa mu predstavenie páčilo, zvykne ho zhodnotiť spôsobom: „Áno. Bolo vidieť, že si to interpret užíval.“ Namiesto osobného dojmu si teda divák automaticky spája udalosť so zážitkom vystupujúceho.

prostredníctvom Druhého. Subjekt je zbavený zásadnej zodpovednosti za svoj život, pretože svoj postoj k svetu odvodzuje od druhých ľudí, ktorých existencia môže byť dokonca domnelá. Onen Druhý, na ktorého odkazuje, totiž môže existovať len ako fáma alebo ako neosobné „sa“, ktoré nikto nezastupuje. Trik tejto ilúzie však spočíva v tom, že napriek tomu funguje. Nemusím veriť, že zo mňa bude právnik, viera mojich rodičov ma však môže doviesť až k úspešnému dokončeniu štúdia. Nemusím byť poctivou osobou, ale moje deti, pred ktorými ňou chcem byť, ma takým dokážu spraviť.

Problém spočíva v tom, že zatiaľ čo sa staráme o svoje každodenné živobytie, širšiu zodpovednosť za svoje životy sme delegovali na kompetentných, ktorých schopnosť zasiahnuť však nemusí byť vždy dostatočná. Vezmime si ekologickú krízu. Už desiatky rokov bijú vedci na poplach, že globálne otepľovanie je alarmujúci problém ohrozujúci prežitie ľudstva na Zemi, k zníženiu CO₂ v atmosfére však nedochádza. Práve naopak, jeho obsah sa naďalej zvyšuje a prekonáva rizikové limity. V dobrej viere sa spoliehame na našich volených zástupcov, že v tejto veci podnikajú zásadné kroky. Lepšie povedané, veríme, že v to niekto verí. Sami totiž vieme, že kvôli krátkodobosti volebného obdobia sledujú iba krátkodobého záujmy ako byť znovuzvolení, či ako sa zapáčiť svojim podporovateľom. Vedci veria v politikov (že zastavia emisie), politici v občanov (že vytvoria verejný tlak) a občania zas v politikov a vedcov (že ich nenechajú zahnúť). Kruh je tým pádom uzatvorený a my sa ocitáme vo vzájomnej paralýze. Všetky prítomné a kompetentné politické subjekty majú alibi pre vlastnú nečinnosť. To isté platí aj pre ďalšiu fatálnu hrozbu pre ľudstvo, ktorou je vzájomná anihilácia jadrovými zbraňami.²²³ Podkopávanie alebo nerešpektovanie mechanizmov medzinárodnej spolupráce ako je Parížska klimatická dohoda, iránsky jadrový program či Bezpečnostná rada OSN, robia spoločný postup krajín v týchto problémoch ešte komplikovanejším. Dialóg medzi mocnosťami zlyháva aj kvôli kybernetickej a informačnej vojne, ktorými sa šíri atmosféra vzájomnej nedôvery. Veľký Druhý, ktorý mal v tejto veci zaisťovať bezpečnosť a spoluprácu medzi národmi, je slabý a môže sa kedykoľvek dezintegrovat'. Podľa Žižeka je takýto charakter pre veľkého Druhého typický: „Navzdory všetkej svojej zakladateľskej moci je veľký Druhý krehký, bez

223 Skupina jadrových vedcov dlhodobo a systematicky sledujúca vývoj na globálnej politickej scéne upozorňuje na existenciálne nebezpečenstvá, ktoré by mohli nebezpečne a nezvratne narušiť medzinárodnú stabilitu. Na základe svojich pozorovaní upozorňujú verejnosť, že hrozby nukleárnej vojny a klimatickej zmeny nás dostali do kritickej blízkosti vymazania ľudstva z povrchu zemského. Pozri Bulletin of the Atomic Scientists: *Doomsday Clock*. In: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/>

podstaty, patrične virtuálny v tom zmysle, že jeho statusom je subjektívny predpoklad.²²⁴ Efektívna sila (performativita) tohto predpokladu pôsobí iba prostredníctvom tých, ktorí ju nasledujú. Vlastnú, osobitnú existenciu alebo esenciu však postráda. Pokiaľ ju subjekty prestanú rešpektovať a riadiť sa podľa nej, ilúzia zmizne, ale s ňou aj poriadok, ktorý pomáhala vytvárať. Medzinárodné zmluvy o spolupráci, ako aj medzinárodné právo síce sú postavené na vode – sú vecou vzájomnej dohody a rešpektu –, ale je to to jediné, čo medzinárodné spoločenstvo má. Ich záväznosť môže byť porušená, no ako náhle prestane byť celkom rešpektované, nebude presadzovaniu súkromných záujmov na úkor ostatných nič stáť v ceste. Ani sila ilúzie.

Na kolektívnu ilúziu, určitú variantu rozprávkových Cisárových nových šiat, narážame aj pri probléme nedokonalosti demokracie. Žižek na margo toho píše: „Musíme predpokladať určitý typ „aktívneho zabúdania“ tým, že akceptujeme symbolickú fikciu aj keď vieme, že „v skutočnosti veci také nie sú“. Demokratický postoj je vždy založený na určitom fetišistickom rozdelení: Viem veľmi dobre (že demokratická forma je iba forma narušovaná škvrnami patologickej nerovnováhy), no napriek tomu (konám tak, akoby demokracia bola možná).“²²⁵ Aj keď vidíme, že demokracia je nahá, respektíve, že vládou ľudu v skutočnosti nie je, chováme sa tak, akoby to tak nebolo, akoby boli veci v absolútnom poriadku. Akoby sme nemali dočinenia s napodobeninou alebo fraškou, ktorej prevalenie sa – verejné odhalenie pravdy – by znamenalo škandál obrovských rozmerov. Ilúzia sa však ihneď nerozpadá preto, lebo je z pohľadu subjektov spoločensky užitočné držať sa platných pravidiel a následne sa ich dožadovať pri dodržiavaní poriadku. Za porušenie pravidiel hrozí previnilcovi vylúčenie zo skupiny, ktorej členovia sú za ich rešpektovanie krytí spoločným alibi. A, ako sme už spomínali, občasné narušenie alebo zosmiešňovanie pravidiel je len deklaratívne, nie faktické. Slúži na vypustenie pary, nie zmenu postojov.

Obmedzenie demokracie liberálneho typu, podobne ako iných politických či symbolických poriadkov vo všeobecnosti, spočíva v tom, že opomína ďalšie roviny a rozmery skutočnosti (v tomto prípade demokracie). Veľký Druhý, teda to, ako SA politicky organizuje život v spoločnosti, poskytuje subjektu vlastný objektívny rámec nazerania na realitu, ktorý je vždy iba jej výrezom. JA teda nepoznáva realitu v jej šírke

224 Žižek, S., *How to Read Lacan*, c.d., s. 10.

225 Žižek, S., *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, The MIT Press, Cambridge-London 1991, s. 168.

a hĺbke, ale len v optike, ktorú mu poskytuje Druhý. Slovmi básnika Arthura Rimbauda, „Ja je niekto iný.“ Vnímam, chápem, schvaľujem to, čo SA vníma, chápe a schvaľuje.²²⁶ Subjekty sa stávajú sami sebou a poznávajú sa cez druhých. Niečo z nich sa uznáva, niečo potláča alebo neuznáva. Liberálna demokracia akceptuje rozličné menšiny, ale neberie ohľad na fundamentálnu nerovnosť väčšiny v prístupe k produkčným prostriedkom (kapitálu). Nezohľadňuje väčšinu pracujúcich, ktorá je vylúčená z rozhodovania o ekonomických otázkach (čo a ako vyrábať, za koľko odmeňovať) a ekonomickom riadení podnikov. Žižek tento fundamentálny rozpor každého poriadku, aspirujúceho na univerzálnu platnosť, demonštruje na kresťanskom náboženstve. Podľa Biblie svätý Pavol hovorí: „Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Ježišovi Kristovi.“ (G 3:28) Vo vzťahu k bohu sú v kresťanstve prijímané rôzne skupiny ľudí bez ohľadu na ich národnosť, pohlavie, či majetok. Bariéru alebo podmienku tohto, inak inkluzívneho prístupu predstavuje viera v Ježiša. Všetky rozdiely sú zotreté, avšak iba v prípade, ak je dotýčny/á členom spoločenstva Krista.²²⁷ Záber liberálnej demokracie je v niečom ešte väčší. Priznáva totiž politické práva širokým vrstvám obyvateľstva bez ohľadu na ich vierovyznanie, farbu pleti, národnosť, sexuálnu orientáciu. Jej exkluzívna inklúzia sa zakladá na vylúčení pracujúcich z vlastníctva produkčných prostriedkov. V dôsledku tejto nerovnosti čelí mnohým zásadným spoločenským problémom, s ktorými si nevie rady. Privatizácia sociálnych služieb (zdravotníctvo, školstvo, dôchodkový systém), či rastúce ceny bývania, do ktorých tlačí kapitalistická logika trhu a nutnosť akumulácie kapitálu je niečo, na čo mechanizmy liberálnej demokracie nesiahajú. Ľudia sa môžu slobodne vyjadrovať a združovať, ale voči presile kapitálu to nestačí. Sociálne problémy narastajú napriek tomu, že sú si všetci občania formálne rovní. K týmto problémom neskorokapitalistickej spoločnosti sa pridružujú existenčné hrozby pre ľudstvo, ako klimatická kríza, ktoré sme si spomínali. Tie sú spojené so závislosťou spoločnosti na excesívnej spotrebe fosílnych palív a bezohľadnej ziskuchtivosti nadnárodných firiem.

226 Na toto sebauvznanie sa prostredníctvom spoločenských vzťahov určených mocou, poukázal i Althusser: „Marx povedal, že práve v ideológii (ako mieste politického boja) si ľudia uvedomujú svoje miesto vo svete a v dejinách, práve v tomto ideologickom nevedomí si ľudia zamieňajú svoje „žité“ vzťahy medzi sebou a svetom a nadobúdajú novú formu špecifického nevedomia zvaného „vedomie“.“ Althusser, L., *For Marx*, c.d., s. 233. Podobne, ako keď pracujúci po vykonaní odcudzenej práce dostane mzdu, ktorá odráža len jej kvantitatívny rozmer vzhľadom na konkurenciu a mieru vykorisťovania, nie kvalitu odvedenej práce, či jej osobitný vklad, tvorivý rozmer, spoluprácu.

227 Pozri Žižek, S., *Parallax View*, c.d., s. 35.

Politické mechanizmy liberálnej demokracie sú na ich riešenie krátke a neumožňujú tieto trendy zvrátiť. Liberálna demokracia naráža na svoje ideologické limity. Namiesto riešenia kopiach sa problémov napomáha koncentracii moci a nemennosti situácie. Stáva sa prekážkou riešenia týchto výziev.

11. Rozpor v ideológii ako možnosť jej prekonania

Čo teda možno robiť v bezvýchodiskovej situácii, keď sú zdajú byť všetky únikové východy zatarasené, a jediná cestou von sú okná nádeje? Čo robiť, ak za subjekt fakticky vždy hovoria druhí (resp. veľký Druhý), pretože sa naň nalepujú slová, ktoré ho udržiavajú v sieti dopredu daných významov, z ktorých sa nevie vymaniť a vyjadriť skutočný vzdor? Na rozpor v Symbolične či veľkom Druhom poukázal podľa Lacana už René Descartes. Pre Descarta je subjekt uchopiteľný iba ako pochybujúci a mysliaci – „myslím, teda som“²²⁸ –, teda večne unikajúci a prítomný vždy iba ako medzera alebo neurčitosť. Pre Lacana to znamená, že naša identita nie je nikdy celkom zhodná s rolami, ktoré na nás uvažuje spoločnosť. Je v nás vždy niečo viac, ako to, čo možno vyjadriť slovami, niečo, čo symbolickému určeniu uniká. Descartes odhalil, že medzi vedením a jeho základmi je trhlinka. Subjekt vystupujúci ako základ istoty je neukotvený a potrebuje byť doplnený nejakou ďalšou inštanciou – v jeho prípade Bohom – ktorá zaručí, že poznáva Pravdu.²²⁹ Boh uňho zastáva funkciu neklamného garanta Pravdy, ukotvenie zabezpečujúce správnosť nášho poznávania.²³⁰ V súčasnej, sekulárnej spoločnosti garant pravdy už nemusí byť výhradne Boh, ale i vysoká autorita, inštitúcia, text alebo idea. Musí jestvovať niečo, čo poskytuje rámec môjmu myslieniu, niečo smerodajné, k čomu odkazujem, ak o svete vynášam súdy, k čomu vzťahujem svoje myšlienkové závery. Descartovu filozofickú tézu „myslím, teda som“ rozkladá Lacan do

228 „Ale hneď potom som si všimol, že zatiaľ, kým som chcel takto pokladať všetko za klamné, musel som sám, čo som to myslel, nevyhnutne niečím byť; spoznal som, že pravda „myslím, teda som“ je taká pevná a istá, že žiadny ani najčudnejší dohad skeptikov nie je v stave ňou otriasť, usúdil som, že ju môžem bez pochybnosti prijať za prvú zásadu hľadanej filozofie.“ Descartes, R., *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1954, s. 44.

229 „Keď som potom uvážil, že pochybujem, že teda moja bytosť nie je celkom dokonalá, keďže som jasne videl, že je dokonalejšie vedieť ako pochybovať, zaumienil som si hľadať, odkiaľ som sa naučil myslieť na niečo dokonalejšieho než som sám a spoznal som jasne, že to azda pochádza z akejsi prirodzenosti, ktorá je naozaj dokonalejšia.“ Tamže.

230 Glynos, J., *Psychoanalysis operates upon the subject of science: Lacan between science and ethics*, In: Glynos, J. - Stavrakakis, Y. (ed.), *Lacan and science*, Karnac, London-New York 2002, s. 57.

podoby „Myslím, kde nie som, teda som, kde nemyslím.“²³¹ Kým Descartes predpokladá subjekt tam, kde *sa* myslí, Lacan považuje takýto subjekt za dôsledok iluzórnej predstavy, v ktorej subjekt odkazuje sám na seba, a v ktorej sa myslenie a bytie prekrývajú. Inak povedané, predpokladá, že myslenie dokáže zachytiť bytie v jeho plnosti. Podľa Lacana je však tento proces vždy nutne omeškaný a subjekt nie je nikdy tam, kde by sme ho chceli mať. Príčinou toho je prítomnosť veľkého Druhého – symbolického rámca, v ktorom sa naše myslenie pohybuje. „Ja“ si neuvedomuje, že keď hovorí o sebe, tak to robí prostredníctvom symbolických prostriedkov (jazyka), postavených na určitom štrukturovanom systéme.²³² Nehovorí teda o sebe, ale iba o významoch, ktoré sú mu na popis k dispozícii. Každá snaha subjektu o vyjadrenie svojej vlastnej identity je preto iba čiastočná (dočasná a neúplná) a nutne sa míňa cieľu uchopiť ju. Žižek na to nadväzuje a hovorí, že „všetko, čím pozitívne som, každý vyjadrený obsah, na ktorý dokážem poukázať a povedať „toto som ja“, nie je „Ja“; Ja som iba tou medzerou, ktorá ostáva, ten prázdny odstup voči každému obsahu.“²³³ Teda napriek tomu, že sa budem snažiť povedať, čím všetkým som (muž/žena, dieťa/rodič, pracujúci/nezamestnaný, predavač/kupujúci, (ne)volič, (ne)športovec atď.) nikdy dokonale a celkom nevyjadním, kým alebo čím som. Moje skutočné „ja“ ostane naveky nepomenované a skryté. Všetky identity, ktoré nám ponúka veľký Druhý sú spoločensky podmienené a preto nikdy nevystihnú samotné jadro našej bytosti.

Táto skutočnosť zároveň poskytuje priestor pre kritiku ideológie a možnosť jej prekonania. Ak sú nám všetky identity vnútené a prišraubované, znamená to, že bez nich o sebe nedokážeme uvažovať. Existujú dva spôsoby, ako sa čiastočne vymaniť z ideológie.

231 „Pointou nie je vedieť, či hovorím o sebe spôsobom, ktorý by zodpovedal tomu, čo som, ale skôr vedieť, či keď hovorím o sebe, som rovnaký ako to ja, o ktorom hovorím. ... Myslím, kde nie som, teda som, kde nemyslím.“ Lacan, J., *Écrits*, W. W. Norton & Company, New York-London 2006, s. 517.

232 Manfred Frank na margo toho dodáva, že reflexívne ja (ja, ktoré o sebe hovorí alebo sa k sebe vzťahuje) „splýva s funkciou kompenzácie pôvodného nedostatku, tzn. ne-poznávaním svojho vlastného spôsobu bytia.“ Frank, M., *Co je neostrukturalismus?* Sofis, Praha 2000, s. 291. Inak povedané, ja si nemyslí, že opisuje veľkého Druhého, ale samo seba.

233 Žižek, S., *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, s. 40.

11.1 Identifikácia s vylúčenými

Prvým spôsobom je identifikácia s tými, ktorých Symbolický poriadok nedokázal začleniť, ale vylúčil ich zo svojho fungovania a pozornosti. Žižekovi ako predloha pre takýto postoj slúži Sofoklova Antígona, snažiaca sa uctiť si pamiatku svojho zosnulého brata riadnym pohrebom. Antigonino gesto možno čítať ako snahu dať symbolický význam jeho mŕtvemu telu, a to aj pod hrozbou toho, že by pri tom mala prísť o vlastnú identitu. Za cenu začlenenia opomínaného a preklínaného blížneho, ktorý nebol uznaný veľkým Druhým, je ochotná obetovať vlastné Symbolično – svoju česť a uznanie.²³⁴ V súčasnom globalizovanom svete sa v podobnej situácii neregistrovaných tiel ocitajú skupiny vylúčených. Alain Badiou ich identifikuje ako ilegálnych imigrantov,²³⁵ Jacques Rancière tieto subjekty nazýva časť ľudí bez účasti²³⁶ a Žižek tými, ktorí „prebývajú v prázdnych medzerách štátu“.²³⁷ Vylúčení sú zbavení výhod občianstva, vykorenení, vyvlastnení, takže naozaj nemajú čo stratiť, iba ak svoje okovy, ako Marx opísal proletariát. No ich prítomnosť v spoločnosti bola politickou filozofiou identifikovaná omnoho skôr ako v modernite. Volanie po začlenení tých, ktorí nemali žiadne miesto v hierarchickej sociálnej štruktúre sa prvýkrát objavilo v starovekom Grécku. Týkalo sa vrstvy zvanej *démos*, ktorá sa nielenže dožadovala vypočutia svojho hlasu a zahrnutia do verejnej sféry, ale prezentovala sa ako stelesnenie celej spoločnosti. Žižek prítomnosť tejto skupiny spája so samotnou podstatou politiky: „Táto identifikácia časti spoločnosti, ktorá v nej nemá žiadne presne stanovené miesto (alebo ktorá odmieta pridelené podriadené miesto v jej rámci) s celkom je základným gestom politizácie, rozoznateľné vo všetkých veľkých demokratických udalostiach od Francúzskej revolúcie (v ktorej sa le troisième état (tretí stav, pozn. PT) vyhlásil za identický s Národom ako takým v protiklade k aristokracii a duchovenstvu) po abdikáciu

234 Žižek, S., *In Defense of Lost Causes*, Verso, London-New York 2008, s. 304-5.

235 „Pokiaľ ide o existenciu tisícok cudzincov v našich krajinách, sú tu tri ciele: postaviť sa perzekuujucej integrácii; obmedziť komunitárne uzavretie sa a jeho nihilistické tendencie; a rozvinúť univerzálnu činnosť identít. Konkrétna artikulácia týchto troch cieľov definuje to, čo je v dnešnej politike najdôležitejšie.“ Badiou, A., *The Meaning of Sarkozy*, Verso, London-New York 2008, s. 68-9.

236 V českom preklade knihy *Nezhoda* sa pojem časť ľudí bez účasti uvádza ako „diel ľudí bez podielu“: „Politika existuje vtedy, keď je prirodzený poriadok vládnutia narušený ustanovením dielu ľudí bez podielu. Toto ustanovenie je celkom politiky ako špecifickej formy väzby. Definuje spoločenskú spoločnosť ako spoločenstvo politické, tj. rozštiepené, založené na bezpráví, ktoré sa vymyká aritmetike výmen a odškodnení.“ Rancière, J., *Neshoda. Politika a filosofie*, Svoboda Servis, Praha 2011, s. 22.

237 Žižek, S., *In Defense of Lost Causes*, c.d., s. 430.

východoeurópskeho socializmu (v ktorom sa disidentské „fóra“ vyhlásili za zástupcov celej spoločnosti voči straníckej nomenklatúre). Práve v tomto význame sú politika a demokracia synonymami: základným cieľom anti-demokratickej politiky vždy a z podstaty je a bola depolitizácia, požiadavka, že „veci by sa mali vrátiť do normálu,“ kde sa každý jednotlivec drží svojho vlastného miesta.“²³⁸ Zmyslom politiky v tomto silnom, pôvodnom význame slova je navrátiť do spoločnosti tú jej časť, ktorá z nej bola vylúčená. Robiť politiku znamená narúšať a spytovať ustanovený poriadok vzhľadom na prítomnosť tých, ktorí z neho sú vylúčení.

V súčasnom globálnom kapitalizme v tejto pozícii sú napríklad obyvatelia slumov, chudobných štvrtí nachádzajúcich sa na predmestiach veľkomiest Tretieho sveta. Podľa prieskumu Programu OSN pre ľudské sídla (UN-HABITAT) žije v súčasnosti v týchto štvrtiach pozostávajúcich z improvizovaných a často nelegálne postavených chatrčiach miliarda ľudí a podľa prognózy správy OSN sa má toto číslo do roku 2030 zdvojnásobiť.²³⁹ Podľa Žižeka sú obyvatelia slumov „pravými symptómami sloganov ako „Rozvoj“, „Modernizácia“ a „Svetový trh“: nie nešťastnou náhodou, ale nutným produktom vnútornej logiky globálneho kapitalizmu.“²⁴⁰ Jodi Deanová v tejto súvislosti uvádza, že „[s]totožnenie s obyvateľmi slumov teda nie je vcítením sa do ich útrap ani romantickým osvojovaním si autentickejši. Je to skôr formálna snaha o prelomenie a transformáciu systému zdôraznením jeho symptomatickej výnimky, prvku, ktorý nemôže byť zahrnutý alebo uznaný, ak má systém pokračovať.“²⁴¹ Obyvatelia slumov a iné skupiny vylúčených vystupujú ako symptóm – prejav vnútorných rozporov určitého telesa, ktorý ho však nepovažuje za svoju súčasť a odmieta sa k nemu prihlásiť. Vieme o nich, ale nedokážeme si s nimi poradiť a niekam ich zaradiť. Priznať ich prítomnosť a identifikovať sa s vylúčenými znamená spôsobiť zakolísanie vo svojej vlastnej pozícii, otrasenie sociálnymi rolami, ktoré na nás uvažuje spoločnosť aj s hodnotami, ku ktorým sa hlási. Čiastočné stotožnenie sa s prvkom systému, ktorý vylúčil vedie k spochybneniu princípov, z ktorých vychádza. Kam sa rozvíja spoločnosť pod nadvládou svetového trhu, ak produkuje stále viac slumov s obyvateľmi, ktorých životy nestoja ani za naše zaregistrovanie? Čo znamená tzv. modernizácia, ak vedie k

238 Tamže, s. 415.

239 Urban slum dwellers could double to 2 billion by 2030, UN agency says, Dostupné z WWW: <https://news.un.org/en/story/2003/10/81152-urban-slum-dwellers-could-double-2-billion-2030-un-agency-says>

240 Žižek, S., *In Defense of Lost Causes*, c.d., s. 424.

241 Deanová, J., *Slast a politika. Žižkova politická teorie*, Filosofia, Praha 2014, s. 230.

úpadku miest, vysokej miere chudoby, nezamestnanosti, podvýžive, zločinu a samovraždám, teda sociálnym patológiám charakteristickým pre slumy? Vo chvíli, keď si položíme takúto otázku a spozorujeme odvrátenú stranu ideologických pojmov, nastupuje skutočná politika, ktorá prevracia stanovený poriadok naruby v mene jeho vlastných zásad. V podobnom zmysle je pre Rancièra politika narušením existujúceho rozčlenenia miest v spoločnosti: „Politika nastupuje, keď rovnostárska náhoda narušá ako „sloboda“ ľudu prirodzený poriadok ovládania a ... ustanovenie jednej časti, ktorá sa stotožní s celkom v mene „vlastnosti“, ktorá jej vôbec nie je vlastná, a niečoho „spoločného“, ktoré je spoločným zdieľaním rozporu.“²⁴² Inými slovami, politika začína práve vtedy, keď sa začína brať ohľad na vylúčenú časť spoločnosť a na základe nej sa posudzuje celá. Badiou v tejto súvislosti hovorí o autentickej politike, ktorá prináša možnosť začlenenia a prijatia nezdokumentovaných imigrantov. Odlišnosť kultúry cudzincov pritom Badiou nepovažuje za prekážku. Naopak. „Výsledok autentickej politiky... si pre svoju samotnú možnosť rozhodne žiada takých, ktorí prichádzajú odinakaľ.“²⁴³ V opačnom prípade nám podľa Badioua ostáva len úpadok do nihilistického konzumu a poriadku stanovovaného policajným dozorom. Kto totiž sú títo vylúčení zo symbolického poriadku – obyvatelia slumov, bezdomovci, ilegálni imigranti? Tým, že nevieme, koľko ich je, ako a kde žijú, fakticky pre nás neexistujú. Nič, čo považujeme za štandardné (bývanie, zdravotná starostlivosť, príjem), sa na nich nevzťahuje. Nikto nedohliada na to, či nie sú ich práva porušované, tak fakticky žiadne práva nemajú. Žižek však nemá na mysli Marxov proletariát, zastupujúci pracujúcu triedu. Tá totiž predstavovala produktívnu súčasť kapitalistických produkčných vzťahov. Identifikácia s exkludovanými znamená siahnuť za hranice daného poriadku a jeho ideologické opodstatnenie. Vyžaduje si zanechať nami zaužívané zvyky a opustiť príjemnú pozíciu konformity. Požaduje od nás obeť, stratu istých výhod, ktoré nám plynuli. Je to bolestivé odpojenie sa od života, ktorý sme poznali, identitárna premena, akou prechádza hlavný hrdina filmu *Matrix* – Neo. Počítačom vytvorený svet Matrixu ilustruje podľa Žižek to, čím je pre Lacana veľký Druhý, teda „virtuálny symbolický poriadok, sieť, ktorá nám štrukturuje realitu.“²⁴⁴ Zvoliť si červenú pilulku pravdy znamená prevrátiť svet hore nohami a začať sa naň pozeráť z celkom inej perspektívy. Hľadiet' inak na to, čo ideológia považuje za dobré, hodné nasledovania, ale aj možné.

242 Rancière, J., c.d., s. 28.

243 Badiou, A., c.d., s. 69.

244 Žižek, S., *Parallax View*, c.d., s. 312.

Je to trnitá cesta z uzavretého systému k novým horizontom. Tento proces prebieha podľa Žižek aj vo filme Davida Finchera *Klub bitkárov*. Hlavná postava sa v ňom rozhodne skončiť s ubíjajúcou prácou tak, že si sama spôsobí bolesť. Lekciou, ktorú nám film ponúka je, že „nemôžeme ísť priamo od kapitalistickej k revolučnej subjektivite: abstrakcia, zavrhnutie druhých, slepota k utrpeniu a bolesti druhého, musí byť najprv prelomená gestom prebratia rizika a priamym načiahnutím sa k utrpeniu druhého – gestom, ktoré, tým pádom otrasie samotným jadrom našej identity, sa nemôže javiť inak ako extrémne násilné.“²⁴⁵ Znamená zachovať sa ako Antigona k svojmu mŕtvemu bratovi, ktorého si kráľ Kreón odmietal uctiť. Teda byť pripravený sa vzdať svojej doterajšej symbolickej identity.

11.2 Redefinovanie významov

Druhou možnosťou prekonávania ideológie je redefinícia kľúčových pojmov, teda zmocnenie sa toho, už spomínaného Pána-signifikanta, stabilizujúceho významy v poli signifikantov. Tento proces možno prirovnať k uvoľneniu kotvy, viažucej voľne plávajúce signifikanty k určitému významu a jej prehodenie k inému miestu. Pojem plávajúci signifikant pochádza od politického teoretika Ernesta Laclaua. „Prázdny signifikant je prísne vzaté signifikant bez signifikátu.“²⁴⁶ Je to slovo, ktorého význam nie je stanovený. To, čo označuje nie je jasne vymedzené. Z hľadiska Saussurovho štrukturalizmu nie je stanovený význam žiadneho slova, ale je určovaný na základe štruktúry poprepájaných diferencií.²⁴⁷ Laclau tu ale hovorí o signifikantoch v silnom zmysle slova, tzv. hraničných signifikantoch, ktorých účelom je reprezentovať určitý významový celok.²⁴⁸ Mohli by sme teda hovoriť o smerodatnom slove, vzťahujúcim sa v našom prípade na oblasť politiky. Ako príklad nám môže poslúžiť slovo solidarita, z ktorého sa v socialistickom Poľsku stalo heslo *Solidarność* (poľsky solidarita), reprezentujúce požiadavky robotníckeho združenia v Gdansku. Jeho vplyv časom

245 Žižek, S., *Revolution at the Gates*, Verso, London-New York 2002, s. 252.

246 Laclau, E., *Emancipace a radikální demokracie*, Nakladatelství Karolinum, Praha 2013, s. 69.

247 „Ak vyslovím slovo *hnedý*, "predstava" prítomná v mojej mysli (ak tam skutočne nejaká vôbec je) nie je nijaká esencia, ale celý súbor opozícií. Naozaj, v konečnom dôsledku by sme mohli povedať, že celé poňatie lingvistického systému, celé poňatie *la langue*, ako ho definuje Saussure, je sieťou diferencií na úrovni aj označujúceho, aj označovaného – sieťou, ktorá je už na mieste, ktorá je už vpísaná alebo napísaná, ako predtým, v mysli subjektu. ... Význam slova *hnedý* nie je nijakou esenciou, ktorá bola prítomná v mojej mysli v momente vyslovenia, ale priestorom v tejto interpersonálnej sieti diferencií (v sémantickom systéme jazyka).“ Culler, J., *Saussure*, c.d., s. 106.

248 Laclau, E., c.d., s. 186.

presiahol čiastkový záujem a postupne sa stal symbolom občianskeho odporu. Stal sa spojovacím článkom občianskej činnosti, stanovujúcim rámec politiky, kde na jednej strane stála vládna moc a na druhej opozícia, združujúca rozličné záujmové skupiny. Cieľom politiky je podľa Laclaua prepojenie jednotlivých politických bojov pod spoločným menovateľom – signifikantom, ktorý by ich zjednotil pod jednotnou ideou.²⁴⁹

Žižek do istej miery prijíma túto metódu politického boja a takisto hovorí o zápase o hlavné signifikanty, resp. o tzv. Pán-signifikant. Aj tu vychádza z Jacquesa Lacana, ktorý štrukturalistickú teóriu po Saussurovi rozvinul, a podľa ktorého je Pán-signifikant „zošívacím bodom“ (francúzsky point de capiton), ktorého funkciou je zastaviť nekonečný pohyb signifikácie a stanoviť význam ostatným signifikantom.²⁵⁰ Pán-signifikant je signifikantom, ktorý už neodkazuje na nič ďalšie,²⁵¹ naopak, ostatné signifikanty – slová a subjekty vo verejnom diskurze – odkazujú naňho. Odvolávajú sa naň ako na hodnotový a ideový rámec, z ktorého čerpajú svoju legitimitu. Môže to byť *Boh*, na ktorého sa odvolávajú kňazi a cirkev, *veda*, na ktorú sa odvolávajú odborníci, či *demokracia a ľudské práva*, na ktorú sa odvolávajú politici alebo občania.

Zásadný rozdiel medzi Laclauom a Žižekom spočíva v tom, ako vnímajú demokraciu. Pre Laclaua predstavuje reprezentatívna demokracia „jedinú možnú“ politickú formu, v ktorej môže prebiehať boj o univerzálny signifikant.²⁵² Ostatné formy demokracie podľa neho vedú k demokratickému deficitu, pretože si osobujú právo hovoriť za všetkých a zatláčajú jednotlivé sociálne celky a boje o zrovnoprávnenie do úzadia. Boj o moc musí preto podľa neho ostať otvorený a garantovaný demokratickou formou. Žižek naproti tomu vníma demokraciu ako jednu z viacerých, historicky podmienených foriem vlády a boja o moc. Laclauovi vyčíta, že sa uspokojuje s tým, že v strede spoločnosti ponecháva demokratický boj o jej charakter, no prehliada, že ide o pozitivizáciu či uprednostnenie určitej formy spoločnosti, ktorá je a musí ostať od základu nekonkretizovaná.²⁵³ Označenie demokracie za prirodzené vyjadrenie charakteru spoločnosti opomína, že aj v jej prípade ide o politický, teda zákonite mocenský, koncept. Práve v tomto stotožňovaní určitej formy vlády s celkom

249 Butler, J. - Laclau, E. - Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London-New York 2000, 302-3.

250 Lacan, J., *Écrits: A selection*, c.d., s. 335.

251 Podľa Žižeka predstavuje Pán-signifikant „čistú diferenciu“. Žižek, S., *Sublime Object of Ideology*, c.d., s. 107.

252 Laclau, E., c.d., s. 177.

253 Butler, J. - Laclau, E. - Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality*, c.d., s. 100.

spoločnosti vidí Žižek ideologickú operáciu. Ak je totiž funkciou ideológie „poskytnúť neutrálny, všetko zahrnujúci priestor, v ktorom je zahladený spoločenský protiklad“, ²⁵⁴ potom je tak potrebné nazerať aj na demokraciu. Z tohto pohľadu na ňu nemožno nenahliadať ako na ďalšiu možnú podobu ideológie. Žižekovi však nejde o zrušenie „demokracie“, ale rozšírenie politického boja o jej charakter. O to, čo znamená a ako sa definuje široko vnímaná a všeobecne definovaná politická forma, ktorú všetci uznávajú. Ak nebudeme kriticky vnímať kľúčové referenčné pojmy politiky, budú slúžiť iba ako fetiš, ktorých úlohou je zatlačiť politiku do úzadia. ²⁵⁵ V rozpore s Laclauom tak Žižek tvrdí, že boj nemá prebiehať len v rámci demokracie, v priestore, ktorý vytvára rozličným skupinám usilujúcim o zrovnoprávnenie, ale o samotnú podobu demokracie, v ktorej sa tieto boje dejú.

12. Zánik symbolickej účinnosti?

V už spomínanej knihe *Nepolapiteľný subjekt* hovorí Žižek o zániku symbolickej účinnosti. ²⁵⁶ Opiera sa pritom o tézu z článku psychoanalytikov Jacquesa-Alaina Millera a Erica Laurenta z roku 1997, ²⁵⁷ v ktorom uvažovali o premene statusu veľkého Druhého, čo dokazovali všadeprítomnou obsesiou vytvárania etických komisií. V dôsledku nejednoznačného založenia veľkého Druhého v nejakom Zákone, Bohu alebo prvej príčine postrádame jednoznačnú symbolickú oporu nášho spoluzitia, ktorá by nám poskytla vodítko v hodnotových otázkach. Naše postoje sú nútené sa riadiť opätovne zvolávanými komisiami zaujímavými odbornými stanoviskami k problematikým hodnotovým otázkam a novo nastávajúcim spoločenským situáciám.

Malý exkurz do dejín veľkého Druhého ponúka psychoanalytička Renata Saleclová. Kým v predmodernej dobe sa mohli subjekty riadiť veľkými Subjektami ako bol Boh alebo kráľ, v modernej dobe sú odkázaní na fyziku alebo ľud. V dôsledku úpadku moci cirkvi a pokroku vedeckého poznania došlo k rozmnoženiu sa veľkých Subjektov. Tým pádom sa rozdiel medzi subjektami zúžil. ²⁵⁸ Veľkým Druhým pre nás

²⁵⁴ Tamže, s. 113.

²⁵⁵ „Skutočne, demokracia je náš posledný fetiš – no fetiš, ktorý nás chráni od demokracie samotnej, proti jej vlastnému „ne-demokratickému“ jadrú, násilnému „teroristickému“ excesu, ktorý sa komplexné demokratické pravidlá usilujú držať na uzde.“ Žižek, S., *Living in the End Times*, Verso, New York-London 2010, s. 391-2.

²⁵⁶ Žižek, S., *Nepolapiteľný subjekt*, c.d., s. 343.

²⁵⁷ Miller, J-A. - Laurent, E., The Other Who Does Not Exist and His Ethical Committees, *Almanac of Psychoanalysis*, 1 (1998), s. 15-35. Pôvodný francúzsky text vyšiel o rok skôr.

²⁵⁸ Salecl, R., *The Tyranny of Choice*, Profile Books, London 2011, s. 67.

može odrazu byť veda, trh, či dokonca druhí ľudia. Práve v tomto presune veľkého Druhého do roviny sociálnych vzťahov podľa Žižeka spočíva podstata a problém moderných spoločností, ktoré „sa vnímajú ako autonómne, sebaregulačné, t.j. nemôžu sa už viac spoliehať na externý (transcendentný) zdroj autority.“²⁵⁹ Znamená to teda, že veľký Druhý v silnom zmysle slova prestal existovať a ostalo len mnoho „malých“ druhých? Mnoho rozličných vzorov, ktorých vzájomný súvis pôsobí nekonzistentne a bez schopnosti poskytnúť nám zmysluplný obraz o realite? Vyplyva z toho, že sme sa oslobodili od ideologických prímiesí a žijeme v mnohorozmernom svete neovládanom jednostrannými mocenskými záujmami?

Ako sme si už ukázali, v politickej oblasti je to zložitejšie, pretože odstup od ideológie alebo jej ignorovanie ešte neznamená jej prekonanie. Aj keď môžeme mať na rukách rozličné karty – mať odlišné politické preferencie, ekonomické záujmy a náboženské presvedčenia –, nič to nemení na tom, že hráme hru liberálnej demokracie, ktorá nám ich rozdala. Všetky naše rozhodnutia budú vyjadrované a vnímané prostredníctvom jej pojmov a z jej perspektívy. Primárne cez trh a voľby. Môžeme sa síce tváriť, že sa nás politický systém netýka a nemá vplyv na naše životy, no týmto dojmom neprestaneme byť obeťou jeho symbolického vplyvu. Ako v duchu Lacanovho hesla „mýlia sa tí, čo sa nedajú oklamať“ vysvetľuje jeho slovinský žiak: „Čo cynik, ktorý „verí iba svojim očiam“ prehliada, to je účinnosť symbolickej fikcie, spôsob, ktorým táto fikcia štrukturuje naše zakúšanie skutočnosti.“²⁶⁰ T.j., naše prípadné etické dilemy sa budú odohrávať v rámci určitého politického rámca, ktorý nedovolí, aby boli použité na jeho podkopanie a bude korigovať ich vývoj a výsledok tak, aby nenarušili jeho moc.

V nadväznosti na náš uvádzaný príklad zo seriálu Akty X možno povedať, že cynický alebo vedecký prístup (reprezentovaný agentkou Scullyovou) bude vzhľadom na nedostatočnú zrozumiteľnosť a kognitívnu zložitosť vždy zaostávať za Symboličnom, teda systémami viery udržiavanými tými, ktorí chcú veriť (ako agent Mulder). Je síce pravda, že veda dosahuje kontakt s Reálnom (s tým, ako sa veci majú bez ohľadu na ľudský kontext), no medzera medzi vedeckým poznaním a ľudskou zmysluplnosťou ostáva neprekročiteľná. Ako píše Žižek, pri vede „máme dočinenia s pravidlami/zákonmi, ktoré fungujú, aj keď nikdy nemôžu byť preložené do našej

259 Žižek, S., *The Courage of Hopelessness. Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, Penguin Books, Milton Keynes 2018, s. 95.

260 Žižek, S., *Nepolapiteľný subjekt*, c.d., s. 344.

skúsenosti reprezentovateľnej reality.²⁶¹ Pri komunikovaní svojich záverov bude veda vždy vystavená riziku zneužitia dominantnou mocenskou formou (v Západnej spoločnosti liberálnou demokraciou). Spomeňme si len na Arendtovej odhalenie triku ideológie označujúcej sa za vedu.²⁶² Týmto spôsobom sa nacistická rasová ideológia hájila poznatkami biológie, stalinizmus zákonitým vývojom dejín smerujúcich k beztriednej spoločnosti. Súčasný liberalizmus sa zase pre zmenu opiera o ekonómiu, ktorej závery dáva na roveň prírodných zákonov, do ktorých nemožno zasahovať, pretože by sme tým údajne narúšali prirodzený stav vecí.

Aby sme sa však vrátili k otázke rozpadu veľkého Druhého, dopomôžme si filmom *The Truman Show*, uvádzaným Žižekom. Jeho dej sa odohráva v malom mestečku vystavanom ako obrovské štúdio, snímajúcim všetky detaily života nič netušiaceho úradníka, ktorý v ňom žije. Kamery sledujú jeho vývoj, obavy, vzťahy a lásku. Na základe zvláštnych udalostí a podozrení sa mu na záver podarí prekročiť hranice mesta a uvedomiť si pravdu o uzatvorenom svete, v ktorom žil. Film tak ponúka predstavu o tom, že skutočný život začína prekročením úzkych hraníc ideologického univerza, ktoré sú z jeho vnútra neviditeľné.²⁶³ Ako však pripomínal Althusser, práve dojem prekročenia hraníc ideológie predstavuje chvíľu, kedy by sme mali byť na vplyv ideológie najostrežitejší.²⁶⁴ To, že sme sa zbavili externého garanta konzistentnosti nášho virtuálneho symbolického poriadku a začali sa (spolu)podieľať na jeho vytváraní, neznamená, že ideológia prestala existovať. Ak to vezmeme do dôsledkov, aj v dobe, keď bol za veľkého Druhého považovaný Boh či kráľ musel byť ich symbolický mandát napĺňaný ľuďmi prostredníctvom ich činov. Bolo to práve ich správanie, ktorým si vytvárali existenciu kolektívneho fiktívneho Subjektu, predstavujúceho oporný bod ich spolunažívania. Boh alebo kráľ existoval skôr v činoch a slovách ľudí (teda v tom, čo pre nich stelesňovali), než v tom, čím sami osebe boli. Čím sa to potom líši od súčasnosti? Ak sú Boh a kráľ (alebo iní reprezentanti moci) podľa moderného človeka mŕtvi, prečo sa správa tak, akoby nikdy nezomreli? Ako tvrdil Lacan v seminári roku 1964, podstatné nie je to, či je Boh mŕtvy, ale či neostal naďalej žiť v našom

261 Žižek, S., *Enjoy your Symptom!*, c.d., s. 249.

262 „Slovo „ideológia“ má podľa všetkého naznačovať... že prípona -lógia... neoznačuje nič iné než logoi, konštatujúce vedecké výpovede o ideí.“ Arendtová, H., *Původ totalitarismu I-III.*, c.d., s. 632.

263 Žižek, S., *Enjoy your Symptom!*, c.d., s. 244.

264 Althusser, L., *On Ideology*, c.d., s. 45-46.

nevedomí.²⁶⁵ Žižek túto jeho tézu o nevedomom Bohu vysvetľuje nasledovne: „Tým sa, samozrejme, nemyslí tá psychologická fráza, že „aj keď sa snažím poprieť Boha, hlboko v sebe naďalej verím“ – nevedomie nie je „hlboko vo mne“, je vonku, stelesnené v mojich činoch, rituáloch, interakciách. I keď subjektívne neverím, verím „objektívne“, v a cez svoje činy a symbolické rituály.“²⁶⁶

Garanciou konzistentnosti našich prístupov k svetu v politickom ohľade je hlavný signifikant liberálnej demokracie. Nemusíme v ňu veriť, ani rešpektovať jej predstaviteľov, napriek tomu však ostaneme obklopení jej (symbolickým) významom a vplyvom, ktorým štrukturuje, t.j. zoradzuje a usporadúva, náš svet. Preto sa ním riadia aj druhí a napokon všetci – či so súhlasným alebo odmietavým postojom. Široké spektrum politických subjektov a pestrá ponuka spotrebiteľských produktov, ktoré nám sú k dispozícii, tvoria horizont liberálnej demokracie. Môžeme si medzi nimi vybrať prostredníctvom volieb alebo nakupovania. Naša identita môže byť fluidnejšia, identifikácia flexibilnejšia, no to nijako nebráni reprodukcii daných sociálno-ekonomických vzťahov a udržiavaniu nerovnováhy moci. Pokiaľ to isté robia ostatní, potom vôbec nemusí existovať povedomie o jednotnom veľkom Subjekte. Prvý robí to, čo druhý, druhý to, čo tretí a štvrtý atď., pričom nevedome spolu vytvárajú novú formu veľkého Druhého. Ich spoločné konanie je navigované zdieľaným dojmom, že to, čo robia má nejaké opodstatnenie, pretože to robia všetci. Kolektívna ilúzia sa podobá letu kďdľa vrán, kde jeden letí tam, kde ostatní. A takéto davové správanie je vhodné na manipuláciu.

To, že sú tieto mechanizmy plne funkčné i dnes možno ilustrovať na príklade organizácie Wikileaks. Wikileaks publikovala utajené vládne a korporátne dokumenty na etickom princípe whistleblowingu. Whistleblowing je aktivita poukazujúca na nelegitímne, nezákonné a neetické praktiky na (súkromných či štátnych) pracoviskách idúce proti verejnému dobru. Žižek na margo týchto odhalení tvrdí, že fakticky neobsahovali nič prekvapujúce, resp. nič, čo by sme od vojen, tajných služieb či politikov nečakali. V podstate iba potvrdili to, čo sme mohli predpokladať. „Nedozveli sme sa presne to, čo sme čakali, že sa dozvieme? Skutočné znepokojenie spočívalo na

265 Lacan, J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book XI*, W.W. Norton & Company, New York-London 1998, s. 59.

266 Žižek, S., Dialectical Clarity Versus The Misty Conceit of Paradox, In: Žižek, S. - Milbank, J., *The Monstrosity of Christ, Paradox or Dialectic?*, c.d., s. 297.

rovine javov: už nemôžeme predstierať, že nevieme, že každý vie, že vieme.“²⁶⁷ Odhalenie utajovaných dokumentov ukázalo, že kolektívna symbolická lož bola plne v nasadení. Tvárili sme sa, že veľký Druhý existuje, že nevieme to, čo vieme. Až po prevalení škandálu s utajovanými informáciami a zrušení symbolickej účinnosti pod ťarchou dôkazov sme mohli uveriť tomu, čo sme dávno tušilil alebo vedeli. Celý svet tak mohol vidieť, že ideológia udržiavajúca aktuálnu moc je aj v ére tzv. konca dejín a konca ideológie plne pri sile.²⁶⁸

12.1 Nalomenie kolektívnej viery

Popritom, ako veľký Druhý v modernej a postmodernej spoločnosti mení svoje podoby, môžeme zaznamenať aj dočasný úpadok vplyvu symbolickej moci. Ide o momenty prechodu, kedy stará moc stráca legitimitu, no ešte ju nestihla vystriedať nová. Gilles Deleuze a Félix Guattari nazývali tieto procesy de-teritorializácia a re-teritorializácia.²⁶⁹ Mali nimi na mysli pohyby, pri ktorých nejaká moc opúšťa určité územie a nahrádza ju iná s vlastnými súbormi vier a rituálov. Jedným z takýchto prípadov otrasenia legitimacy etablovanej moci bol aj portál Wikileaks, ktorý spochybnil hodnovernosť a transparentnosť hlavných médií, ktoré by mali poukazovať na porušovanie zákona zo strany mocných. Príčinou, prečo tak nerobili alebo nerobili dostatočne, je podľa zakladateľa platformy Juliana Assangea sebacenzúra: „Bolo mi jasné, že po celom svete je problémom publikovanie. ... Ide prevažne o seba-cenzúru. Vlastne by som povedal, že historicky pravdepodobne najpodstatnejšou formou cenzúry bola ekonomická cenzúra, pri ktorej jednoducho nie je profitabilné niečo uverejniť, pretože pre to nie je trh.“²⁷⁰ Wikileaks predviedli, akú moc má veľký Druhý, ak žurnalisti vedia, čoho sa

267 Žižek, S., Good Manners in the Age of Wikileaks, Dostupné z WWW: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n02/slavy-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks>

268 S touto dilemou sa vo svojej knihe o Žižekovi potýka aj Jodi Deanová: „Niektorí by snáď mohli namietnuť, že Žižekovo poňatie poklesu symbolickej účinnosti je prepjaté. Nemá azda zákon svoje korene v symbolických normách a predpokladoch, nekodifikuje azda práve tieto predpoklady? ... neposkytuje azda demokracia naďalej, hlavne v podobe práv, možnosti pre symbolickú identifikáciu a sociálnu integráciu?“ Dean, J., *Slast a politika. Žižkova politická teorie*, c.d., s. 123-4.

269 „Civilizované moderné spoločnosti sú definované procesom dekodovania a deteritorializácie. No to, čo deteritorializujú na jednej strane, to reteritorializujú na druhej. Tieto neoteritorializácie sú často umelé, reziduálne, archaické; no sú to archaizmy s dokonale súčasnou funkciou, našim moderným spôsobom „napodobňovania“, vyrezávania, opätovného zavádzania častí kódov, oživovania starých kódov, vynachádzania pseudo kódov alebo žargónov.“ Deleuze, G. - Guattari, F., *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, s. 257.

270 Assange opisuje celkový model seba-cenzúry ako pyramídu: „Opisujem cenzúru ako pyramídu. Na vrchole tejto pyramídy sú vrahovia žurnalistov a vydavateľov. Na ďalšej úrovni sú právne útoky na žurnalistov a vydavateľov. Právny útok je jednoducho oneskoreným použitím donucovacej moci,

dopúšťajú mocní, vedia to dokonca aj čitatelia, no napriek tomu akási neviditeľná brána bráni prepojeniu tohto poznania, a tomu, aby pravda vyšla na povrch. Napriek odhaleniu utajovaných dokumentov vysokého politického významu sa Wikileaks silu seba-cenzúry a fungovania veľkého Druhého prepojeného s mocou nepodarilo zlomiť. Vláda Spojených štátov sa snaží spochybníť prínos iniciatívy a odradiť ostatných od jej nasledovania. Assange sa uchýlil do azylu, pretože mu hrozilo vydanie do USA, kde by mohol byť odsúdený na doživotný trest za vyzradenie tajných informácií, a napokon skončil vo väzení. Verejnosť sa tak musí znova tváriť, akoby sa nič nestalo a život vrátiť do zaužívaných koľají.

Takýchto dier v člene legitimacy však bolo viacero. Zatiaľ čo sa deväťdesiate roky niesli mene víťazstva liberálnej demokracie, ktorej chýbal vážnejší ideologický protivník, v prvej dekáde nového storočia došlo k naštreniu jej dominantného postavenia. K prvému narušeniu stability liberálnej demokracie v ére nazývanej ako koniec dejín došlo v roku 2001, s teroristickými útokmi na svetové obchodné centrum v New Yorku. Zatiaľ čo toto nebezpečenstvo bolo ešte možné považovať za vonkajšie, prepuknutie globálnej finančnej krízy z rokov 2007-2008 bolo vážnejším zásahom do predstavy, že alternatíva neexistuje, ako hovorila M. Thatcherová. V dôsledku toho legitimita tézy o konci dejín síce bola vážne otrasená, no zatiaľ nie opustená. Spojené štáty v reakcii na útoky zahájili vojnu proti terorizmu, ktorá trvá už 20 rokov. Ani finančná kríza nedokázala primäť USA, či iné štáty zasiahnuté krízou, k zmierneniu vnútorných nerovností, či zavedeniu dostatočných regulácií, aby sa predišlo jej opakovaniu. Z jednej ani druhej udalosti sa liberálne zriadenie nepoučilo. Naopak, možno povedať, že sa od doby, kedy k nim došlo iba utvrdili v doterajšom presvedčení, že alternatíva neexistuje. Žiček k tomu v knihe *Prvýkrát ako tragédia, druhýkrát ako fraška* dodáva: „Všimnime si podobných formulácií obsiahnutých v posolstvách prezidenta Busha americkému ľudu, ktoré predniesol po 11. septembri a po zrútení finančných trhov: v mnohých ohľadoch zneli ako dve varianty toho istého prejavu. V oboch prípadoch Bush zdôraznil ohrozenie amerického spôsobu života a potrebu prijať

ktorá nutne nesmeruje k vražde, no môže viesť k zatýkaniu alebo zabaveniu majetku. Je len veľmi málo ľudí, ktorí sú zabíjajú, je málo verejných právnych útokov na jednotlivcov a korporácie, a následne na ďalšej úrovni nižšie je ohromné množstvo seba-cenzúry. Táto seba-cenzúra sa objavuje čiastočne preto, lebo sa ľudia nechcú dostať do horných častí pyramídy... To ľudí odrádza od istého správania. Potom tu sú iné formy seba-cenzúry motivované obavami zo straty obchodných ponúk, straty reklám.“ Assange, J., *When Google Met Wikileaks*, OR Books, New York-London 2014, s. 69-70.

urýchlené a rozhodné kroky k odvráteniu nebezpečenstva. V oboch prípadoch volal po čiastočnom opustení amerických hodnôt (záruky individuálnej slobody, trhový kapitalizmus) v záujme zachovania práve týchto hodnôt.²⁷¹ Bush a politické vedenie teda robili všetko preto, aby sa beh spoločnosti po náprave škôd (rozpútaní vojen a záchrane bánk z peňazí daňových poplatníkov) vrátil do starého normálu, aby Američania mohli žiť svoje životy tak, akoby sa nič nestalo a liberálna demokracia mohla naďalej fungovať ako jediný politický systém na obzore.

Otrasenie legitimacy liberálnej demokracie si však so sebou na druhej strane prinieslo istú daň. Po týchto udalostiach sa verejnosť začala dôraznejšie dožadovať nových riešení a dôveryhodnejších odpovedí na minulé i súčasné krízy. Čiastočnú stratu politickej legitimacy poznamenali celosvetové protesty proti vojne v Iraku, dovtedy najväčšie v dejinách ľudstva,²⁷² či medzinárodné hnutie Occupy, stavajúce sa proti sociálnej a ekonomickej nerovnosti a poukazujúce na nedostatok skutočnej demokracie. Krátko predtým to bola séria protivládnych protestov a povstaní v arabskom svete zvaná Arabská jar,²⁷³ ktorá narušila predstavu, že v krajinách Blízkeho východu nemôže dôjsť k demokratizačným procesom. Avšak, toto oslabenie ideologickej legitimacy systémov sprevádzalo podľa Žižeka posilnenie otvorených foriem útlaku: „Dynamická deterritorializácia koexistuje a opiera sa o stále viac autoritárskych zásahov štátu a jeho právnych a iných aparátov. ... Štát má ďaleko od toho, aby sa vytratil, dnes silnie.“²⁷⁴ Napriek počiatočnému demokratickému impulzu skončila Arabská jar kompromisom s náboženským fundamentalizmom, hnutie Occupy Wall Street bolo rozohnané políciou a šlo do stratena. V danej chvíli teda tieto hnutia nedokázali vyplniť priestor, ktorý sa so stratou legitimacy moci, otvoril. „Tieto protesty vytvorili vákuum – vákuum v poli hegemonickkej ideológie, a je potrebný čas na to, aby sa tento priestor vyplnil pozívnym spôsobom.“²⁷⁵ A dovtedy, než k tomu dôjde, bude systém nútený pristupovať k otvorenému útlaku prostredníctvom svojich represívnych štruktúr a mechanizmov kontroly.

271 Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát, c.d.*, s. 5.

272 Rozsahom ich prekonal až nedávny protest farmárov v Indii, ktorých bolo niekoľko desiatok tisíc, no do solidárneho generálneho štrajku sa zapojilo až 250 miliónov ľudí.

273 Začali v Tunisku a rozšírili sa do Líbye, Egypta, Jemenu, Sýrie a Bahrajnu.

274 Žižek, S., *The Relevance of the Communist Manifesto*, Polity, Cambridge 2019, s. 13.

275 Žižek, S., *The Year of Dreaming Dangerously*, Verso, London-New York 2012, s. 82.

12.2 Populizmus

Otrasenie legitimacy liberálnej demokracie ešte neznamená koniec jej hegemonie. Ak sa chce niekto dostať k politickej moci, musí prejsť voľbami a zasadnúť do parlamentu, deľba moci ostáva zachovaná a občianske a individuálne slobody chránené. Schopná alternatíva voči tomuto politickému zriadeniu sa zatiaľ nesformovala, občania a politické hnutia iba hľadajú spôsoby, ako čeliť jej obmedzeniam. Či už je to boj za voľný prístup k informáciám v štýle platformy Wikileaks; protestné hnutia typu Occupy; alebo pokusy o realizáciu priamej demokracie formou referendum alebo vytvárania družstiev. Okrem toho sa v posledných rokoch po celom svete značne rozšíril populizmus. Ide o druh politiky, pri ktorom sa subjekty aspirujúce o moc usilujú osloviť voličov ľudovým apelom namiereným proti elitám. V populizme sa pôvodné zameranie strán na určitú sociálnu skupinu alebo ideovú orientáciu vytráca a v mene dosiahnutia úspechu sa otvára širokým spojenectvám a témam.

Aj keď sa populizmus označuje za hrozbu pre demokracie, podľa Žižeka svedčí jeho nárast hlavne o oslabení vládnucej ideológie: „Liberálni kritici tohto nového populizmu nevidia, že ľudový hnev nie je známkou primitivizmu obyčajných ľudí, ale symbolom slabosti samotnej hegemonie liberálnej demokracie, ktorá už viac nedokáže vytvárať súhlas, takže je potrebný návrat k „pôvodnejšiemu“ fungovaniu ideológie.“²⁷⁶ Zaujímavou črtou populistických politikov je snaha skĺbiť súkromné záujmy so záujmami väčšiny. Kým klasické a moderné politicko-filozofické teórie (Platón, Rousseau) vyzdvihovali vládcov, ktorí mali pochopenie pre celok spoločnosti či verejný záujem, pre postmoderných vládcov sa verejný záujem stal vedľajším efektom ich vlastných záujmov. Predobrazom takéhoto typu politika bol taliansky premiér Silvio Berlusconi, ktorý svoje morálne a politické prehrešky pred verejnosťou ani neskrýval. Ako na jeho adresu uvádza Žižek: „Berlusconiho nevkusná vulgárnosť je samozrejme stávkou na to, že sa s ním ľudia budú identifikovať ako s prototypom či stelesnením mýtického obrazu priemerného Taliana: „Som jeden z vás, som tak trochu skorumpovaný, mám problémy so zákonom a hádam sa s manželkou, pretože sa mi páčia iné ženy...“ Dokonca i jeho pompézná štylizácia do politika aristokrata, Il Cavaliere, pripomína skôr burleskne gýčovité predstavy malého človeka o veľkosti. A predsa by nás zdanie, že máme pred sebou „len obyčajného človeka, akým je každý z

²⁷⁶ Žižek, S., *The Courage of Hopelessness*, Penguin Books, Milton Keynes 2018, s. 241.

nás“, nemalo zmiast’ za maskou klauna sa skrýva impozantný mocenský aparát, ktorý pracuje s neúprosnou efektivitou.“²⁷⁷ Pravicovým populistom ako bol Berlusconi, či ešte nedávno americký prezident Donald Trump sa podaril majstrovský trik, a síce prezentovať sa ako človek z ľudu napriek tomu, že ich sociálna situácia a ekonomické záujmy nemajú s takýmto obrazom nič spoločné. Trump bol vzorovým príkladom idolovej formy ideológie, kedy obraz ovláda svojho tvorca: pracujúci Američania sa pri ňom mohli stotožniť s vlastnou zidealizovanou podobou – bol prostoreký a nekládol si pred ústa servítku, no súčasne disponoval miliónmi na bankovom účte. Podobne to bolo v Brazílii s prezidentom Jairom Bolsonaro, ktorý si podporu voličov získal vďaka nevybraným slovám na adresu rozličných menšín. Hoci sú sociálne pomery alebo politika pravicových populistov odlišné, ako u väčšiny ľudí, na základe vonkajších znakov sú nimi považovaní za „takých ako my“²⁷⁸, čím si získavajú ich podporu.

Elity, proti ktorým sa populisti zaviazali brojiť, majú odrazu stelesňovať liberálne myšlienky ako práva menšín, z ktorých sa stal nový terč pravicových populistov. Liberálno-demokratické režimy tak začína postupne nahrádzať iliberálna demokracia, pred ktorou varoval už v roku 1997 Fareed Zakaria. Takéto režimy podľa neho „bežne ignorujú ústavné obmedzenia svojej moci a zbavujú svojich občanov základných práv a slobôd.“²⁷⁹ Nerešpektujú zákon ani deľbu moci, pretože ich vnímajú ako prekážku pre nápravu skazeného systému. Namiesto toho chcú vziať veci do vlastných rúk a prekvapivo na to od voličov vo voľbách alebo prieskumoch dostávajú demokratické oprávnenie. V tomto zmysle bolo podľa Žižeka zvolenie Donalda Trumpa za prezidenta USA dokonca vyústením rozpadu jednej hegemonie: „[V]oľby roku 2016 boli poslednou ranou Fukuyamovmu snu, poslednou porážkou liberálnej demokracie...“²⁸⁰ Moc sa teda legitimizuje prostredníctvom volieb, no zvolení zástupcovi ju užívajú v rozpore so zásadami liberálnej demokracie, ako je ochrana menšín, ľudské práva a deľba moci.

Túto novú situáciu umožnilo našttrbenie dôvery vo Fukuyamov najlepší z možných svetov, čím sa uvoľnil význam pojmu (signifikantu) demokracia. Obsah toho,

277 Žižek, S., *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, c.d., s. 68.

278 Pre viac k tejto téme pozri môj príspevok „Je taký ako my.“ Obscenita ako forma identifikácie s vládcom v konferenčnom zborníku Takáč, P. - Ruman, J. (eds.), *Slavoj Žižek a kritika ideológie*, Pole, Košice 2019, s. 19-29.

279 Zakaria, F., *The Rise of Illiberal Democracy*, Dostupné z WWW:

<https://www.foreignaffairs.com/articles/1997-11-01/rise-illiberal-democracy>

280 Žižek, S., *The Courage of Hopelessness*, c.d., s. 279.

čo si pod ňou predstavujeme sa odpojil od jej liberálneho prívlastku. Voliči síce naďalej volia, no nevedia, čo si majú pod demokraciou predstaviť alebo očakávať. Podľa Žižeka je takáto situácia možná vďaka tvarovateľnosti pojmu: „Samotná plasticnosť obsahu, ktorý označuje (boj o to, čo demokracia „v skutočnosti znamená“) sa spolieha na fixnosť prázdneho signifikantu „demokracia“.“²⁸¹ Tým, že sa vyprázdňuje obsah toho, čo vnímame pod pojmom liberálna demokracia, je možné ho naplniť novým významom. V období ideologického prázdna sú všetky možnosti otvorené, pričom existujú rôzne predstavy o tom, čo to demokracia je a navzájom sa vylučujú. Pre konzervatívneho liberála sú sociálno-demokratické zásahy štátu do spoločnosti potenciálne totalitárne (resp. ne-demokratické). A, naopak, pre sociálneho demokrata je ne-demokratické zas liberálne opomínanie sociálnej solidarity.²⁸² Napokon, o demokracii hovoril aj slovenský kňaz a toho času prezident, Jozef Tiso, ktorý v roku 1942 podpísal zákon o vysťahovaní Židov zo Slovenska. Demokracia však podľa neho bola vhodným prostriedkom len dovtedy, kým slúžila národu. Práve v súčasnej dobe sme svedkami prebiehajúceho boja o kľúčové ideologické pojmy a zároveň boja o to, kto bude začlenený a kto vylúčený z pozornosti systému.

²⁸¹ Žižek, S., *The Plague of Fantasies*, c.d., s. 120.

²⁸² Butler, J. - Laclau, E. - Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality*, c.d., s. 110.

Záver

Syntézou filozofických prístupov Marxa a Lacana²⁸³ prišiel Žižek s novou koncepciou ideológie založenej na nevedomom zdieľaní ideologických obsahov. Bez toho, aby si toho boli subjekty vedomé, narábajú s už vopred ideologicky spracovanými ideami a mocensky podfarbenými významami. Z toho dôvodu sa ani nemusia subjektívne stotožňovať s tým, čo hovoria, pretože sa objektívne podieľajú na propagácii mocenských záujmov a reprodukcii daného stavu. Kým v prvom, *idolovom* modeli ideológie sa záujmy konkrétnej sociálnej skupiny vydávali v podobe nejakej abstraktnej idey za záujem všeobecný (národ, Boh, sloboda, komunizmus); a druhom, *fetišovom* modeli bolo správanie sa subjektov pod kontrolou materiálnych vecí, neberúc pritom ohľad na ich vedomie; v treťom, *symbolickom* modeli sa ideológia koncentruje vo verejne zdieľaných symboloch, pri ktorých je osobný postoj jednotlivcov k nim irelevantný.

Na otázku „Čomu dnes veríme?“ preto môžeme odpovedať, že ničomu, pretože subjektívne veriť ani nepotrebujeme. Veci – slová a činy – veria za nás. Slová, ktoré používame, a činnosti, ktoré denno-denne vykonávame, tvoria významový rámec našej existencie. Nemusíme ich brať vážne, môžeme si voči nim udržiavať cynický odstup, dokonca sa im posmievať, no pokiaľ sú zachované, ich vplyv nie je ohrozený. Vďaka nim je naše myslenie uzavreté do klietky, z ktorej sa nedokáže vymaniť bežnou kritikou, nestačí mu vyjsť von a porovnať jej obsah s realitou. Realita, alebo to, čo za ňu považujeme, je totiž vtiesená do pojmov, ktoré kolujú vo verejnom priestore. Za nimi už pre nás už nič iné nie je. O charaktere reality a obsahu používaných pojmov rozhoduje ten, kto má prístup k prostriedkom masovej komunikácie. Ten, kto vlastní médiá, rozhoduje o obrazoch a súvislostiach, ktoré sa nám spájajú s tým, po čom túžime, v čo dúfame, čo považujeme za dobré a správne. Otázka po poznávacích formách nášho vedomia je tak otázkou po zdroji moci: kto určuje, o čom a ako uvažujeme? Kto má schopnosť ovplyvňovať verejnú diskusiu, otvárať témy a presúvať pozornosť na iné? Aj keď jestvuje možnosť zasahovať do formovania verejnej mienky každým jednotlivcom, oproti veľkým mediálnym domom súkromných vlastníkov je tento vplyv neporovnateľný a zanedbateľný.

283 Respektíve lacanovského čítania Freuda, pretože Žižek vždy číta a vníma Freuda cez Lacana.

Donedávna sme na Západe síce požívali výhody politického zriadenia liberálnej demokracie opísané Fukuyamom v jeho slávnej knihe, disproporcia moci (postavená na ekonomickej nadvláde) však ostala zachovaná a naďalej určuje povahu pravdy. Formy praxe a uvažovania o svete, teda to, čo môžeme myslieť alebo robiť, sú ustálené a kodifikované a slúžia na zabezpečenie nemennosti tohto stavu. Svoju slobodu alebo postoje je nám dovolené vyjadrovať prostredníctvom spotrebiteľských alebo volebných preferencií, ktoré sa však nedotýkajú centier, v ktorých je moc v súčasnosti koncentrovaná. Liberálna demokracia zužuje a splošťuje možnosti politickej činnosti subjektov. Sme slobodní, no v podstate nemáme na výber. Stačí, ak sa na slobodu hráme, pretože aj keď máme vlastné názory, sme oblečení v jej dresoch. Nemusíme sa stotožňovať s hodnotami firmy, ako sú výkonnosť, prispôsobivosť, podriadenosť, preťaženosť, ale budeme ich vzývať pod pomenovaniami *efektivity, flexibility, tímového ducha, orientácie na cieľ*, pretože takto bývajú označované a uznávané. Pri podnikaní bude tlak na znižovanie nákladov a hrozba krachu prezentovaná ako *sloboda podnikania*, v zamestnaní budú nízke mzdy a obavy o stratu zamestnania nazývané *slobodou na trhu práce*. Poznanie o skorumpovanosti systému politickej reprezentácie môžeme poprieť v mene propagácie *demokratických hodnôt*. Bombardovanie alebo ekonomické sankcie voči cudzím krajinám, na ktoré najviac doplatí tamojšie obyvateľstvo, sa zvykne prezentovať ako šírenie *západných hodnôt*. Reálne znižovanie dopadu podnikania na životné prostredie a znižovanie ekologickej stopy nahradia peniaze investované do marketingu a greenwashing. Účelom týchto a podobných praktík je zakryť nedostatky jestvujúcich systémov, a odkladať ich vnútorné problémy namiesto ich riešenia.

Napriek stroskotaniu veľkých ideológií, nedôvere v utopické projekty a veľké myšlienky, ako aj štátne inštitúcie, ideológia nezanikla. Jazyk ostal ideologický. Prostredníctvom médií (i tých alternatívnych) sa šíria heslá a idey s rovnakými významami slúžiacimi na udržanie moci liberálnej demokracie. „Sloboda“ znamená slobodu trhu, nie tých, na ktorých trh neberie ohľad alebo sa o nich nezaujíma. Za slovom „demokracia“ sa ukrýva systém plurality politických strán, krytých záujmami oligarchov alebo korporácií, nie demokracia širokých vrstiev s priamym a rovnocenným dopadom na moc. Pod pojmom „dodržiavania ľudských práv“ rozumieme kritiku nezápadných krajín, nie princíp ochrany práv tých najslabších a najzraniteľnejších žijúcich (aj) na Západe. „Voľný pohyb tovarov a osôb“ označuje bezhraničné presúvanie

sa tovarov a turistov, nie osôb utekajúcich z krajín zasiahnutých vojnou, hladom alebo prírodnými katastrofami. Pojem „zdravé životné prostredie“ sa používa na označenie riek a lesov bez odpadkov, nie vypúšťanie emisií korporáciami či drancovanie prírodných zdrojov ťažiariskami spoločnosťami. Zideologizované pojmy nám predstavujú/(re)prezentujú svet bez problémov, zádrhov, ťažkostí. Šedú realitu chudoby, hladu a nedostatku vykresľujú naružovo ako šancu jednotlivcov niečo zmeniť, a, naopak, rozmanitý svet alternatív, ako je možné robiť veci inak, splošťujú do čiernobielej voľby medzi tým, či sme za alebo proti danému zriadeniu. Ideológia prítomná v jazyku nám kladie k hlave pištoľ s otázkou: Si demokrat alebo totalitár? bez toho, aby ujasnila, čo pod pojmom „demokracia“ myslí a kto má v takejto forme vlády moc. V konečnom dôsledku sa na každého jednotlivca obracia s bytostnou voľbou: Si realista a triezvo uvažujúci človek alebo rojko a nerozvážny dobrodruh, ochotný dať v stávkú svoje i cudzie bezpečie? V primárnom význame totiž ideológia stojí v protiklade voči utópii – je ospravedlnením daného stavu nech je akokoľvek neznesiteľný alebo zlý a vydáva ho za najlepší možný. Nie ideálny, nie želaný, len lepší ako ten najhorší stav. Z toho dôvodu bráni vzniku alternatív, obmedzuje hranice diskusie a jej názorové zastúpenie. Ak absentujú pojmy, alebo sú ich významy zredukované, absentujú alternatívy. Ideológia si za každých okolností vystačí s tým, čo je, zatiaľ čo sa spoločenské problémy prehľbujú a neriešia. Z presadzovanej a propagovanej demokracie sa stáva fetiš, prázdne slovo, ktoré stratilo pôvodný význam, popretie skutočnosti v mene uctievanej lži.

Prebytok významov však nie je možné potlačiť úplne. Každý symbolický poriadok, predstavuje jazykovú štruktúru s medzerami – nevyplnenými alebo slepými miestami, ktoré unikajú jeho zornému poľu. Tým, že nezapadajú do jeho významového systému zdá sa akoby preň ani neexistovali. Preto nijaké Symbolično na jednej strane nedokáže opísať isté javy, ktoré sa vymykajú jeho systému, na druhej strane zákonite vytvára viac významov, ako je schopné pohltiť a ustrážiť. V politickej oblasti to pre možnosť kritiky ideológie skytá možnosť otočiť perspektívu na tých, ktorí sú z poriadku vylúčení, prípadne bojovať o rozšírenie alebo presadenie iných významov jestvujúcich pojmov, ktoré boli z verejnej debaty vytlačené. V našom prípade to znamená upriamiť pozornosť na to, čo systém liberálnej demokracie vylúčil z debaty alebo z predmetu svojho záujmu.

V 21. storočí bola našttrbená dominancia liberálnej demokracie ako politického systému, voči ktorému údajne neexistovala alternatíva. Teroristický útok na svetové obchodné centrum a neskoršia finančná kríza odhalili vnútorné rozpory zahalené ideologickým rozprávaním o konci dejín. Protesty proti vojne v Iraku, hnutia Occupy či Arabská jar sa usilovali konfrontovať túto ilúziu, no zatiaľ sa im nepodarilo premeniť ju v dostatočne silný naratív, ktorý by ju nahradil. Ideológia konca dejín je tak aj napriek novým ohlasovaným koncom živá: parlamentné voľby a liberálny kapitalizmus ostávajú aj naďalej jedinými dostupnými a akceptovanými mechanizmami spravovania spoločnosti. No s ďalším neriešením vnútorných spoločenských rozporov a nárastom sociálnej nespokojnosti obyvateľstva budú politické elity namiesto dohody nútené zaistiť svoju legitimitu prostredníctvom donútenia. Nová vlna populistických politikov dokázala načas vyhovieť volaniam obyvateľstva po zmene, no v skutočnosti ju nepriniesla. Liberálna demokracia je oslabená, a v niektorých krajinách ju pomaly nahrádzajú iliberálne demokracie, nerešpektujúce deľbu moci či občianske slobody. Ocítavame sa preto v období boja o ideologickú nadvládu - o to, aký bude charakter novej spoločnosti.

Zoznam použitej literatúry

- Adorno, Theodor Wiesengrund - Horkheimer, Max, *Dialektika osvícenství*, Praha, Oikoymenh 2009.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Schéma masové kultury*, Praha, Oikoymenh 2009.
- Althusser, Louis, *For Marx*, Verso, London-New York 2005.
- Althusser, Louis, *On Ideology*, Verso, London-New York 2008.
- Arendtová, Hannah, *Původ totalitarismu I-III.*, Oikoymenh, Praha 1996.
- Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Jan Laichter, Praha 1937.
- Aron, Raymond, *The Opium of the Intellectuals*, W.W. Norton & Company, New York 1962.
- Assange, Julian, *When Google Met Wikileaks*, OR Books, New York-London 2014
- Badiou, Alain, *The Meaning of Sarkozy*, Verso, London-New York 2008.
- Balibar, Étienne, *The Philosophy of Marx*, Verso, London-New York 2014.
- Bulletin of the Atomic Scientists: Doomsday Clock, Dostupné z WWW:
<<https://thebulletin.org/doomsday-clock/>> [Overené 15.1.2021]
- Butler, Judith - Laclau, Ernesto - Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London-New York 2000.
- Cox, Christoph, - Whalen, Molly - Badiou, Alain, On Evil: An Interview with Alain Badiou, Dostupné z WWW:
<<http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php>> [Overené 15.1.2021]
- Culler, Jonathan, *Saussure*, Archa, Bratislava 1993.
- Daly, Glyn - Žižek, Slavoj, *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge 2004.
- Deanová, Jodi, *Slast a politika. Žižkova politická teorie*, Filosofia, Praha 2014.

- Deleuze, Gilles - Guattari, Félix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.
- Descartes, René, *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1954.
- Eagleton, Terry, *Ideology. An Introduction*, Verso, London-New York 1991.
- Engels, Friedrich, Engels Franzovi Mehringovi do Berlína. Londýn, 14. júla 1893, In: Marx, K. - Engels, F., *Výbrané spisy v piatich zväzkoch 5.*, Pravda, Bratislava 1978.
- Engels, Friedrich, Ludwig Feuerbach a vyústenie klasickej nemeckej filozofie, In: Holata, L., *Antológia z diel filozofov. Marxisticko-leninská filozofia*, Nakladateľstvo Pravda, Bratislava 1977.
- Engels, Friedrich, Postavenie robotníckej triedy v Anglicku, In: Marx, K. – Engels, F., *Výbrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977.
- Engels, Friedrich, Socialism: Utopian and Scientific, Dostupné z WWW: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/soc-utop/int-mat.htm> [Overené 15.1.2021]
- Feuerbach, Ludwig, *Podstata kresťanstva*, SVPL, Bratislava 1954.
- Frank, Manfred, *Co je neostrukturalismus?* Sofis, Praha 2000.
- Freud, Sigmund, *Psychoanalytické chorobopisy*, Danubiaprint, Bratislava 1994.
- Freud, Sigmund - Breuer, Josef, *Štúdie o hystérii*, Európa, Bratislava 2012.
- Freud, Sigmund, *Totem a tabu. Vtip a jeho vzťah k nevedomí*, Práh, Praha 1991.
- Freud, Sigmund, *Výklad snů*, Nová tiskárna, Pelhřimov 1997.
- Fromm, Erich, *Budete jako bohové*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993.
- Fukuyama, Francis, *Konec dějin a poslední člověk*. Rybka Publishers, Praha 2002.

- Glynos, Jason, Psychoanalysis operates upon the subject of science: Lacan between science and ethics, In: Glynos, J. - Stavrakakis, Y. (ed.), *Lacan and science*, Karnac, London-New York 2002.
- Gook, Ben - Žižek, Slavoj, Ideology isn't in the Answer, it's in the Question: An Interview with Slavoj Žižek, Dostupné z WWW: <<https://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/1163/1349>> [Overené 15.1.2021]
- Gramsci, Antonio, *Spoločnosť, politika, filozofia*, Pravda, Bratislava 1988.
- Gramsci, Antonio, *Základy politiky*. Mladá Fronta, Praha 1967.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard. A Biography*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York 2007.
- Havel, Václav, Moc bezmocných, Dostupné z WWW: <https://ct24.ceskatelevize.cz/sites/default/files/1817870-vaclavhavel_moc_bezmocnych_1978.pdf> [Overené 15.1.]
- Hawkes, David, *Ideology. Second Edition*, Routledge, London-New York 2004.
- Heath, Joseph - Potter, Andrew, *Kup si svou revoltu! O mýtu kontrakultury aneb Proč revolta proti konzumnímu kapitalismu není pro systém hrozbou, ale naopak hnací silou*, Praha, Rybka Publishers 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960.
- Homer, Sean, *Jacques Lacan*, Routledge, London-New York 2005.
- Chomsky, Noam, *How the World Works*, Penguin Books, London 2012.
- Chuchma, Josef, Normalizace tu ještě neskončila, tvrdí historik Michal Pullmann, Dostupné z WWW: <<https://www.idnes.cz/zpravy/archiv/normalizace-tu-jeste->

[Overené 15.1.2021]

Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2001.

Kierkegaard, Sören, *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*, Kalligram, Bratislava 2006.

Klein, Naomi, *Bez loga*, Argo/Dokořán, Praha 2002.

Kofman, Sarah, *Camera Obscura of Ideology*, Cornell University Press, New York 1998.

La Boétie, Étienne de, *Rozprava o dobrovolném otroctví*, Rybka Publishers, Praha 2011.

Lacan, Jacques, *Écrits*, W. W. Norton & Company, New York-London 2006.

Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, Routledge, London–New York 2001.

Lacan, Jacques, *Imaginárno a symbolično/Imaginaire et symbolique*, Academia, Praha 2016.

Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book XI.*, W.W. Norton & Company, New York-London 1998.

Laclau, Ernesto, *Emancipace a radikální demokracie*, Nakladatelství Karolinum, Praha 2013.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Oikoymenh, Praha 2004.

Lenin, Vladimír Iljič, *Čo robiť? Pálčivé otázky nášho hnutia*, In: Lenin, V. I., *Výbrané spisy vo dvoch sväzkoch I*. Pravda, Bratislava 1951.

Lenin, Vladimír Iljič, *Stát a revoluce*, Otakar II., Praha 2000.

Lipovetsky, Gilles, *Hypermoderní doba. Od požitku k úzkosti*, Prostor, Praha 2013.

Lukács, Georg, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, The MIT Press, Cambridge 1971.

- Lyotard, Jean-François, *O postmodernismu*, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.
- Mannheim, Karl, *Ideologie a utopie*, Archa, Bratislava 1991.
- Marcuse, Herbert, *Jednorozměrný člověk*, Praha, Naše vojsko 1991.
- Marcuse, Herbert, *Psychoanalýza a politika*, Praha, Svoboda 1970.
- Marx, Karol, Bieda filozofie, In: Marx, K. – Engels, F.: *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977.
- Marx, Karol, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Svoboda, Praha 1978.
- Marx, Karol, *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Zväzok prvý*, SVPL, Bratislava 1955.
- Marx, Karol, Ku kritike Hegelovej filozofie práva, In: Marx, K. - Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977.
- Marx, Karol, Manifest Komunistickej strany, In: Marx, K. – Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.* Nakladateľstvo Pravda, Bratislava 1977.
- Marx, Karol, Nemecká ideológia, In: Marx, K. - Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977.
- Marx, Karol, Osemnásť brumaire Ľudovíta Bonaparta, In: Marx, K. – Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 2.*, Pravda, Bratislava 1977.
- Marx, Karol, Tézy o Feuebachovi, In: Marx, K. – Engels, F., *Vybrané spisy v piatich zväzkoch 1.*, Pravda, Bratislava 1977.
- Milbank, John, The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On Not Quite Agreeing with Slavoj Žižek, In: Žižek, S. - Milbank, J., *The Monstrosity of Christ, Paradox or Dialectic?*, The MIT Press, Cambridge-London 2009.
- Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealógia morálky*, Aurora, Praha 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Radostná veda*, Aurora, Praha 2001.

- Nietzsche, Friedrich, *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a nikoho*, Iris, Bratislava 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Orwell, George, *1984*, Slovart, Bratislava 1990.
- Pascal, Blaise, *Myšlenky*, Bohuslav Hendrich, Praha 1932.
- Pfaller, Robert, *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions Without Owners*, London-New York, Verso 2014.
- Platón, *Ústava*, Oikoymenh, Praha 2001.
- Pullmann, Michal, *Konec experimentu. Přestavba a pád komunismu v Československu*, Scriptorium, Praha 2011.
- Rancière, Jacques, *Neshoda. Politika a filosofie*, Svoboda Servis, Praha 2011.
- Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*, Signet, New York 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques, *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, Bratislava 2010.
- Rousseau, Jean-Jacques, *O spoločenskej zmluve*, Kalligram, Bratislava 2010.
- Schopenhauer, Arthur, *Svět jako vůle a představa. Svazek druhý*, Nová tiskárna Pelhřimov 1998.
- Takáč, Peter - Ruman, Ján (eds.), *Slavoj Žižek a kritika ideológie*, Pole, Košice 2019.
- Therborn, Göran, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, London 1980.
- Traverso, Enzo, *The New Faces of Fascism. Populism and the Far Right*, Verso, London-New York 2019.

- Urban slum dwellers could double to 2 billion by 2030, UN agency says, Dostupné z WWW: <<https://news.un.org/en/story/2003/10/81152-urban-slum-dwellers-could-double-2-billion-2030-un-agency-says>> [Overené 15.1.2021]
- Voltaire, *Candide*, Interpopulart Slovakia, Bratislava 1995.
- Weber, Max, *K metodológii sociálnych vied*, Pravda, Bratislava 1983.
- Woodová, Ellen Meiksins, *Původ kapitalismu. Delší pohled*. Svoboda servis, Praha 2011.
- Zakaria, Fareed, The Rise of Illiberal Democracy, Dostupné z WWW: <https://www.foreignaffairs.com/articles/1997-11-01/rise-illiberal-democracy>
- Žižek, Slavoj, Dialectical Clarity Versus The Misty Conceit of Paradox, In: Žižek, S. - Milbank, J., *The Monstrosity of Christ, Paradox or Dialectic?* The MIT Press, Cambridge-London 2009.
- Žižek, Slavoj, *Enjoy your Symptom*, Taylor & Francis, New York-London 2007.
- Žižek, Slavoj, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London-New York 2008.
- Žižek, Slavoj, *Good Manners in the Age of Wikileaks*, Dostupné z WWW: <<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n02/slavoj-zizek/good-manners-in-the-age-of-wikileaks>> [Overené 15.1.2021]
- Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, W. W. Norton & Company, New York–London 2007.
- Žižek, Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London-New York 2008.
- Žižek, Slavoj, *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*, Rybka Publishers, Praha 2011.
- Žižek, Slavoj, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London–New York 2013.

- Žižek, Slavoj, *Living in the End Times*, Verso, New York-London 2010.
- Žižek, Slavoj, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, The MIT Press, Cambridge-London 1991.
- Žižek, Slavoj, *Mapping ideology*, Verso, London 1994.
- Žižek, Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Tranzit, Praha 2007.
- Žižek, Slavoj, *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, Nakladatelství L. Marek, Chomutov 2007.
- Žižek, Slavoj, *On Belief*, Routledge, London-New York 2001.
- Žižek, Slavoj, *Revolution at the Gates*, Verso, London-New York 2002.
- Žižek, Slavoj, *Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989.
- Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993.
- Žižek, Slavoj, *The Courage of Hopelessness*, Penguin Books, Milton Keynes 2018.
- Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge-London 2009.
- Žižek, Slavoj, *The Plague of Fantasies*, Verso, London-New York, 2008.
- Žižek, Slavoj, *The Relevance of the Communist Manifesto*, Polity, Cambridge 2019.
- Žižek, Slavoj, *The Year of Dreaming Dangerously*, Verso, London-New York 2012.
- Žižek, Slavoj, *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11 and Related Dates*, Verso, London-New York 2002.